T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLAHİYAT ANABİLİM DALI
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ BİLİM DALI

MUSTAFA ŞEKİP TUNÇ VE FELSEFİ GÖRÜŞLERİ

Doktora Tezi

YAKUP YILDIZ

İstanbul, 2010

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLAHİYAT ANABİLİM DALI
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ BİLİM DALI

MUSTAFA ŞEKİP TUNÇ VE FELSEFİ GÖRÜŞLERİ

Doktora Tezi

YAKUP YILDIZ

Danışmanı

Prof. Dr. İSMAİL KARA

İstanbul, 2010

Marmara Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

Tez Onay Belgesi

İLAHİYAT Anabilim Dalı FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ Bilim Dalı Doktora öğrencisi YAKUP YILDIZ nın tez çalışması ,Enstitümüz Yönetim Kurulunun 16.07.2009 tarih ve 2009-11/35 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından oy birliği / ~~oy çokluğu~~ ile Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

		Öğretim Üyesi Adı Soyadı	**İmzası**
Tez Savunma Tarihi	:	8/III/2010	
1) Tez Danışmanı	:	**PROF. DR. İSMAİL KARA**	....
2) Jüri Üyesi	:	**YRD. DOÇ.DR. HARUN ANAY**	....
3) Jüri Üyesi	:	**DOÇ. DR. SAFİ ARPAGUŞ**	....
4) Jüri Üyesi	:	**DOÇ.DR.FUAT AYDIN**	....
5) Jüri Üyesi	:	**DOÇ.DR.EKREM DEMİRLİ**	....

İçindekiler

KISALTMALAR

Bak.	: Bakanlığı
Bkz	: Bakınız
BCA	: Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi
B.D.F.D.	: Bir Din Felsefesine Doğru
B.F.	: Bergson'un Felsefesi
B.M.K.	: Bergson ve Manevi Kudrete Dair Birkaç Konferansı
BOA	: Başbakanlık Osmanlı Arşivi
C.	: Cilt
CHP	: Cumhuriyet Halk Partisi
Çev.	: Çeviren
Ç.F.K.	: Çin Felsefesinin Kaynakları
D.T.	: Doktora Tezi
Fak.	: Fakültesi
F.D.R.	: Felsefe Dersleri: Ruhiyat
F.S.	: Fikir Sohbetleri
G.	: Gülme
G.N.V.K.G.	: Gülmek Nedir ve Kime Gülüyoruz?
H.R.	: Hissiyat Ruhiyatı
Hzl.	: Hazırlayan
İ.R.Ü.G.	: İnsan Ruhu Üzerinde Gezintiler
İ.Ü.B.T.K.	: İhtiraslar Üzerine Bir Tecrübe-i Kalemiye
İst.	: İstanbul
Ktp	: Kütüphanesi
L.T.	: Lisans Tezi
Mat.	: Matbaası
MEB	: Milli Eğitim Bakanlığı
M.F.P.	: Muasır Fransız Psikolojisi
M.Ş.T.J.	: Mustafa Şekip Tunç Jübilesi
P.	: Psikoloji
P.D.	: Psikoloji Dersleri
P.G.	: Psikolojiye Giriş
R.A.	: Ruh Aleminde
s.	: sayfa
S.	: Sayı
SBF	: Siyasal Bilgiler Fakültesi
SGK	: Sosyal Güvenlik Kurumu

TDK	: Türk Dil Kurumu
T.F.	: Terakkî Fikrinin Menşei ve Tekâmülü
T.M.	: Terbiye Musahabeleri
TTK	: Türk Tarih Kurumu
Üniv.	: Üniversitesi
Yay.	: Yayınları
Y.M.	: Yaratıcı Muhayyele Hakkında Bir Kalem Tecrübesi
Y.L.T.	: Yüksek Lisans Tezi
Y.T.	: Yaratıcı Tekâmül
y.y.	: Yazarı Yok

ÖNSÖZ

Ord. Prof. Mustafa Şekip Tunç (1883-1958) Cumhuriyet ve modernleşme dönemi Türk felsefesinin önemli isimlerden biridir. Türk fikir hayatında hoca kimliği, felsefeci, ruhiyatçı, sanatçı ve münekkit kişiliği yanında Bergson felsefesinin temsilcisi olarak da tanınmaktadır. Felsefe, psikoloji, sanat ve edebiyat gibi sosyal bilimlerin her alanında eserler veren Tunç birçok telif ve tercüme eserleri yanında sayısı 800'e ulaşan makaleler yazmıştır. 1920'li yılların başından itibaren Bergsonculuğu bütün yönleriyle benimseyen ve bu sistemi akademik düzeyde Türk fikir hayatına tanıtan Tunç aynı zamanda bu sistemi W. James'in "iç müşahede" yöntemi, T. Ribot'nun "hisler psikolojisi" ve S. Freud'un "psikanaliz" yöntemi ile sentezleyerek psikoloji ve metafiziğe dayalı bir felsefenin imkânlarını aramıştır.

Ne var ki Tunç'un bugüne kadar bir fikir adamı ve felsefeci olarak tam bir portresi ortaya konulamadığı gibi, benimsemiş olduğu felsefe sistemi çerçevesinde onun felsefî görüşleri de, bir bütün olarak ve özgün yönleriyle ortaya konulabilmiş değildir. Tunç üzerine yapılan bazı çalışmalar ise daha ziyade onun din felsefesi ve din psikolojisi alanındaki görüşleriyle sınırlı kalmıştır. Çalışmamız bu bakımdan öncelikle Tunç'un yaşadığı dönemin felsefi ortamı içinde, yazı ve fikir hayatına paralel olarak entelektüel bir biyografisini ortaya koymayı, ikinci olarak onun felsefî görüşlerini varlık, bilgi ve sosyal felsefesi açısından incelemeyi hedeflemektedir.

Çalışmamız bir giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde Tunç'un ilmi ve fikri şahsiyeti kısaca tanıtıldıktan sonra onun şahsiyeti, eserleri ve fikirleri üzerine yapılan çalışmalar kısaca değerlendirilmiştir. Birinci bölümde ilk olarak arşiv belgeleri ışığında Tunç'un biyografisine yer verilmiş, daha sonra felsefi şahsiyetinin teşekkül ettiği fikri ortam ve fikir hayatındaki aşamalar dikkate alınarak onun entelektüel bir portresi çizilmeye çalışılmıştır. Kişi merkezli çalışmalarda ilkin böyle bir biyografi ile başlamak birçok bakımdan anlamlıdır. Çünkü düşünürlerin olduğu gibi düşüncelerin de "biyografileri" vardır. Düşünce dünyasında bir dönem etkili olan bir düşünürün entelektüel biyografisi üzerinde durmak aynı zamanda bir düşünceyi ve bu düşüncenin içinde var olduğu şartları dikkate almak demektir. Bu bakımdan ilk bölüm Tunç'un fikirlerinin teşekkül ettiği çevre, onun fikri gelişimini ve yönelişlerini

belirleyen veya etkileyen kişiler, olaylar ve akımlar göz önünde bulundurularak düşünce ve felsefe ile ilişkileri bağlamında ele alınmış, başka bir deyimle bu bölümde düşünürden hareketle döneme ait bir düşünce okuması hedeflenmiştir. Ayrıca bu bölümde Tunç'un fikir dünyasının teşekkülü ve gelişmesi açısından telif ve tercüme eserleri ayrı ayrı incelenmiş, çeşitli dergi ve gazetelerdeki yazıları da muhtevalarına göre tasnif edilerek *Felsefe ve Ruhiyat Yazıları; Siyaset, Toplum, Kültür ve Medeniyet Yazıları; Felsefe Terimleri ve Dil Yazıları; Sanat ve Edebiyat Yazıları; Tanıtım ve Tenkit Yazıları* şeklinde beş grup halinde genel özellikleriyle tanıtılmıştır.

İkinci bölüm Tunç'un büyük ölçüde etkisinde kaldığı Bergson'un Türk fikir hayatına intikalini ve Tunç'un aracılığıyla Türk fikir hareketlerinde temsil edilen bir felsefe ekolü haline gelmesini konu edinen bir girişle başlamaktadır. Bergsonculuk Türk fikir hayatına ne zaman, hangi şartlarda ve kimler vasıtasıyla intikal etmiştir? Felsefî bir akım haline nasıl gelmiştir? Tunç'un buradaki rolü nedir? Bergsonculuğun Türk fikir hareketlerindeki yeri Tunç'un fikirlerinin nasıl bir zeminde teşekkül ettiğini göstermesi bakımından da ayrıca önemlidir. Tunç'un Bergsonculuğuna giriş mahiyetindeki bu incelemeden sonra esas konumuz olan Tunç'un felsefî görüşleri tahlîli olmaktan ziyade tasvirî bir şekilde, iki kısım halinde incelenmiştir. İlk bölümde genel olarak varlık felsefesinin konuları arasına giren varlık, oluş ve âlem fikri; yaratılış ve evrim, Tanrı ve ruh fikirleri ve bu fikirler ekseninde materyalizm ve mekanizme yöneltiği tenkitler ve buna bağlı olarak mekanik oluşların ve diğer varlıkların dışında şahsiyet kavramı etrafında değerlendirdiği insan anlayışı ele alınmıştır. Ardından yine insan ve fert kavramıyla ilişkili olarak Gökalp-Durkheim sosyolojisinin tenkidine yer verilmiştir. Aynı bölümün ikinci kısmında ise Tunç'un yine Bergson merkezli diyebileceğimiz bilgi anlayışı bilgi vasıtaları açısından değerlendirilmiştir. Bu çerçevede sezgisel bilginin doğası, bir bilgi kaynağı olarak akıl ve sezgi ile yine bir bilgi kaynağı olarak "iç tecrübe"ye yer verildikten sonra Tunç'un rasyonalizm ve ampirizm gibi bilgi teorilerine yöneltiği tenkitlerle pozitivizm ekseninde ortaya çıkan bilimciliğe yöneltiği tenkitler üzerinde durulmuştur.

Üçüncü bölümde ise Tunç'un genel felsefe anlayışının toplum, kültür ve medeniyet alanına yansımaları incelenmiştir. Bu bölümün yazımında sosyal ve siyasi gelişmeler ile Tunç'un fikrî yönelişlerinin kronolojisi esas alınmıştır. Dört ana başlık halinde incelediğimiz bu bölümde ilk olarak Tunç'un Millî Mücadele yıllarındaki "kurtuluş" fikirlerine yer verilmiş, daha sonra Cumhuriyet'in kuruluşuyla birlikte demokratik yönetim arayışları ve Türk İnkılâbı'nı Bergsoncu bir zemine oturtma girişimleri incelenmiştir. Daha sonra Tunç'un 1930'lardan itibaren Bergsoncu bir zeminde belirginleşmeye başlayan kültürel muhafazakârlığına ve sonraki yıllarda

“şuurlu muhafazakârlık” adını alan görüşlerine yer verilmiştir. Tunç’un, aynı yıllarda gelişmeye başlayan fert, cemiyet ve devlet ilişkilerine dair teorik tanımlamaları ve organik toplum anlayışı ise diğer bir başlık altında incelenmiştir. Bu bölümde son olarak Tunç’un 1920’li yılların sonlarına doğru başlayan ve 1940’lı yıllardan itibaren yeniden uyanan bir “dünya dini ve cihan medeniyeti” fikri ile bu medeniyet idealinin gerçekleşme şartları üzerinde durulmuştur.

Çalışmalarımızda daha ziyade birincil kaynaklara başvurulmuştur. Biyografi kısmının yazımında arşiv belgeleri kullanılmış, diğer bölümlerde ise bizzat Tunç’un kendi yazılarına başvurulmuştur. Çalışmamızın sonunda ek olarak M.Ş. Tunç’un bütün eserlerinin bibliyografyası yer almaktadır. Burada Tunç’un başta telif ve tercüme eserleri olmak üzere, ilk yazılarından başlayarak ölüm tarihine kadar çeşitli mecmua ve gazetelerde yer alan yazıları ile çeşitli vesilelerle yaptığı konuşmalar ve bunlardan neşredilenlerin künyeleri kronolojik olarak sıralanmıştır.

Çalışmalarımın her aşamasında ilgi ve desteğini gördüğüm hocam Prof. Dr. İsmail Kara’ya şükran borçluyum. Onun hocalık tecrübesi, eşsiz sabrı, yorulmak bilmeyen çalışma zevki ve hassasiyeti akademik hayatta bana daima örnek olacaktır. Tezimin bilimselliği, muhtevası ve yazım tekniği konusundaki titizliği, değerli tenkitleri ve katkılarından dolayı Yrd. Doç. Dr. Harun Anay’a ayrıca müteşekkirim. Yine kıymetli fikirleriyle çalışmamı zenginleştiren Doç. Dr. Ekrem Demirli, Doç. Dr. Fuat Kaya ve Doç. Dr. Safi Arpaguş’a teşekkür etmeliyim. Tez çalışmalarım sırasında İlim Yayma Vakfı ve İstanbul Büyükşehir Belediyesi’nin maddi ve manevi desteğini gördüm; her iki kuruma da teşekkür ederim. Özellikle İBB İmar ve Şehircilik Daire Başkanı Sayın A. Erhan Gökal’e sağlamış olduğu imkânlardan dolayı şükran borçluyum. Tezimin ilk halini okuyarak bazı tenkitlerde bulunma inceliğini gösteren Ali Tekin’e, teknik düzenlemeler konusunda yardımcı olan Fatih Yentürk’e, karşılaştığım sıkıntılarda moral desteğini esirgemeyen eşim Cahide Hanım’a, tezime doğrudan veya dolaylı katkılarda bulunan ismini sayamadığım bütün arkadaşlarıma çok teşekkür ederim. Çalışmalarım sırasında başta İSAM olmak üzere, Atatürk Kitaplığı ve Sermet Çifter Araştırma Kütüphanesi’nde çalışma imkânı buldum; bu kütüphanelerin yönetimine ve çalışanlarına da ayrı ayrı teşekkür ederim. Çalışmamın Türk felsefe geleneğinin oluşumuna katkıda bulunması dileğiyle…

Yakup YILDIZ
Mart 2010

GİRİŞ

Mustafa Şekip Tunç (1883-1958) modernleşme dönemi Türk felsefesinin önemli temsilcilerinden biridir. Türk fikir hayatında felsefeci, ruhiyatçı, sanatçı, münekkit ve cemiyet adamı kişiliği ile tanınmaktadır. Mülkiye Mektebi ve Avrupa'da psikoloji tahsilinden sonra bir süre Darülmualimât'ta görev yapan Tunç1919'da Darülfünun'a intisap etmiş, bu tarihten itibaren 30 yılı aşkın bir süre ruhiyat kürsüsüne başkanlık etmiş, bu süre içinde yüzlerce öğrenci yetiştirmiş, çok sayıda telif-tercüme eserleri ve çeşitli mecmua ve gazetelerdeki 800'ü aşkın makaleleriyle Türk felsefesinin imkânlarını aramıştır.

Tunç'un Türk felsefesindeki rolü yalnızca hocalığı ve eserleriyle sınırlı değildir. Tunç aynı zamanda Cumhuriyet dönemi fikir hayatı açısından önemli görevlerde bulunmuştur. Türk Felsefe Cemiyeti başkanlığı, Muallimler Derneği reisliği yanında felsefe kongrelerinde ülkemizi Avrupa'da temsil etmiş, Türk Tarih Kurumu ve Türk Dil Kurumu'nun çalışmalarına katılmıştır. Bunlardan başka felsefe dernekleri, halkevleri ve üniversitelerde çok sayıda konuşmalar yapan Tunç mesleki ve toplumsal konularda çeşitli konferanslar da vermiştir. Cumhuriyet'in kuruluşundan sonra inkılâpları destekleyen düşünür 1927'de Harf devrimi yapıldığı zaman yeni harfleri tanıtma konusunda da ilk konferansları vermiştir. Bu bakımdan Cumhuriyet dönemi Türk düşüncesinin oluşumunda onun önemli bir payı vardır.

Tunç, hocalığı, yazarlığı ve sanatçı kişiliği yanında Türk felsefesinde "Bergsoncu" bir düşünür olarak tanınmaktadır. Bergson'un fikirlerini bütünüyle benimseyen düşünür 1921'den ölümüne kadar bu sistemi kuvvetle temsil etmiştir. 1921'de **Dergâh** mecmuasındaki düzenli yazıları ve Bergson tercümeleriyle Bergsonculuğun Türk fikir hayatında tanıtılması ve yaygınlaştırılmasında öncü rolü oynamıştır. Aynı zamanda T. Ribot, W. James ve S. Freud gibi Batılı filozoflarını bunlardan yaptığı tercümelerle fikir hayatına ilk o tanıtmıştır.

Bergson felsefesi bütün Avrupa için olduğu kadar Türk düşüncesi açısından da büyük önem taşır. Bu akım XX. yüzyılın ilk çeyreğinden başlayarak üçüncü çeyreğine

kadar düşünce hayatımızda başta felsefe olmak üzere sanat, edebiyat, ahlak ve toplumsal konularda her bakımdan müessir olmuştur. Fransız filozofu Bergson XIX. yüzyılın pozitivist ve bilimci anlayışına karşı psikoloji ve bilimsel verilerden yola çıkarak metafiziğe dayalı bir felsefe anlayışını inşa etmeye çalışmıştır. Tunç da varlık ve bilgi açıklamasında Bergson'un "oluş" ve "süre" fikrinden yola çıkarak materyalist, pozitivist ve relativist görüşlere karşı insanın psişik yapısından hareket eden metafizik bir felsefeyi ikame etmeye gayret etmiştir.

Bergsonculuğun Türk fikir hayatına girdiği yıllarda fikir hayatı Gökalp-Durkheim sosyolojizminin etkisi altındadır. Ziya Gökalp'in E. Durkheim'in maşeri şuur'unu millî şuur'a çevirerek oluşturduğu sosyolojizm anlayışı "Fert yok cemiyet var; Hak yok vazife var" şeklinde formüle edilmektedir. Bu görüş toplumun menfaatleri karşısında ferdi adeta yok saymaktadır. Bu akıma en büyük tepki ise **Dergâh** çevresinde toplanan Bergsonculardan ve özellikle M.Ş. Tunç'tan gelmiştir. Tunç Gökalp'in içtimaiyatına karşı reaksiyon göstererek mekanik toplumculuk anlayışı yerine irade ve hürriyeti öne çıkaran bir ferdiyetçiliği savunmuştur.

Bergson'un hayat hamlesi (*élan vital*) ve süre (*durée*) fikrinden yola çıkan Tunç bu görüşleri varlık ve bilgi anlayışına yansıtmış, ayrıca bu görüşleri toplum, sanat, ahlâk, tarih gibi sosyal bilimlerin diğer alanlarına da teşmil ederek terakkî fikri etrafında süreklilik ve gelişme tasavvuruna ulaşmıştır. Ona göre dünya "durgun, olmuş bitmiş, tam bir dünya" değil, "dinamik, hareketli, sürekli tamamlanan, gittikçe olgunlaşan, yenilikler yaratan" bir dünyadır. İşte Tunç'un fikirlerinin hareket noktası Bergson'un oluş fikrine dayanan bu anlayıştır. Bununla birlikte T. Ribot'nun hisler psikolojisi, W. James'in "iç müşahede" yöntemi ve Freud'un psikanaliz'inden de etkilenmiş ve Bergson'un görüşleriyle bunları terkip etmiştir.

Bütün bu tesirlere açık olmakla birlikte onun yalnızca bu felsefe sistemleriyle sınırlı kaldığı ve özgün bir düşünüşe ulaşamadığı sonucu çıkarılmamalıdır. Tunç, Bergson merkezde olmak kaydıyla, bu düşünürlerden yola çıkarak bazı özgün fikirlere de ulaşmıştır. Örneğin yaratılış ve evrim fikirlerinde Bergson varlığın başlangıcına ilişkin bir Tanrı'ya yer vermemesine karşılık Tunç varlığın başlangıcından "umumî bir şuur"un bulunduğunu ifade ederek buradan evrim sürecini başlatan bir Tanrı inancına yol bulmuştur. Ayrıca kendisinin "yaratıcılık birliği" adını verdiği *pan créationism* fikirleriyle evrimin yalnızca canlı varlıklarda değil, kâinattaki bütün varlıklarda geçerli olan küllî bir tekâmül fikrini savunarak kozmolojik bir âlem tasavvuruna ulaşmıştır. Ona göre yaradandan dolayı bütün varlıklara da bir

yaratıcılık geçmiştir. Böylece Bergson'un canlı varlıklarda evrimin gerçekleşmesinin ilk şartı olan ruhilik özelliği Tunç'un düşüncesinde teolojik bir anlam kazanmıştır.

Bergson felsefesinin "tekâmül" fikrini topluma, sanata, siyasete, kısaca hayatın her alanına uygulayan Tunç 1930'lu yıllardan sonra fert, cemiyet ve devlet ilişkileri bağlamında muasır bir toplumsal yapının oluşması için çalışmış, yine bu yıllardan itibaren kültürel bir muhafazakârlığın yollarını aramıştır. Cumhuriyet'in ilanından sonra *Millî Mecmua*'daki yazılarıyla "millet hâkimiyeti" ve "demokrasi" fikirlerini savunmaya başlayan Tunç kısa süre sonra bu konudaki taleplerini askıya almış, Çok Partili Hayata Geçiş'le birlikte bu fikirlerini yeniden savunmaya başlamıştır. 1950'lerde başlangıçta Tek Parti muhafazakârlığına karşı liberal hareketleri savunurken liberalizmin aşırı ilerlemeciliği ve refah arayışı ile gelenekte ısrar eden bir muhafazakârlığa karşı "şuurlu muhafazakârlık" kavramını geliştirerek bu dönemdeki muhafazakâr oluşumların istikametini etkilemiştir.

Tunç'un 1920'li yıllardan itibaren dillendirmeye başladığı bir dünya dini ve cihan medeniyeti arayışı 1940'lı yıllardan sonraki yazılarında şekillenmeye başlamış, bu tarihlerden itibaren Avrupa medeniyeti merkezli bir dünya medeniyetinin teşekkülünü tasavvur etmiştir. Ona göre tıpkı tabiat ve canlı varlıklar gibi toplumlar da terakkî etmektedir. Bu tekâmül sürecinin sonunda er geç bir dünya medeniyetine gidilecektir. Tunç'un bu konuda Kant'ın "dünya yurttaşlığı" fikri ile A. Comte'un insanlığın teolojik, metafizik evrelerden geçtikten sonra pozitif evreye ulaşacağı ve böylece tam bir ilerlemenin gerçekleşeceği fikrine dayanan üç hal yasasından etkilendiği anlaşılmaktadır.

M.Ş. Tunç hakkında bugüne kadar bazı çalışmalar yapılmıştır. Fakat yapılan çalışmalar onu bütün yönleriyle ortaya koymaktan uzaktır. Çalışmalar daha ziyade onun din felsefesi ve din psikolojisi alanındaki görüşleriyle sınırlı kalmıştır. Bu bakımdan M.Ş. Tunç felsefeci ve düşünür kimliği ile bugünün fikir hayatına aktarılamamış, Cumhuriyet dönemi düşünür felsefecilerinden birçoğu gibi "unutulanlar" arasına katılmıştır. Çalışmamızın kapsamı ve içeriğine geçmeden önce onun eserleri ve fikirleri üzerine yapılan çalışmaları konuları ve kronolojisi itibariyle kısaca değerlendirecek olursak, M.Ş. Tunç üzerine bugüne kadar müstakil bir kitap ile eserleri ve fikirleri üzerine 8 adet lisans ve 6 adet yüksek lisans tezi yapılmıştır. Ayrıca bazı kitap ve tez çalışmalarında ise Mustafa Şekip Tunç'a özel olarak yer verilmiştir.

Jubile kitabı sayılmazsa Tunç hakkında yazılan tek kitap Hayrani Altıntaş'ın Tunç'un hayatı, eserleri ve görüşlerine yer verdiği Kültür Bakanlığının *Türk Büyükleri*

serisinden çıkan *Mustafa Şekip Tunç*[1] adlı genel kültür kitabıdır. *Prof. Mustafa Şekip Tunç Jübilesi*[2] adlı kitap ise Tunç'un 1943'te, hocalığının 25'inci yıldönümü dolayısıyla düzenlenen ve Darülfünun hoca ve öğrencilerinin katılımıyla gerçekleşen Jübile konuşmaları ile bu tarihlerde çeşitli dergi ve gazetelerde Tunç hakkında çıkan bazı yazılardan oluşmaktadır. Tunç'un felsefeci ve hoca kişiliği yanında sanatçı kişiliği, sosyoloji ve dil konusundaki görüşlerine yer verilen bu kitap çağdaşlarının Tunç hakkındaki fikirlerini yansıtması bakımından önemli bilgiler içermektedir.

Tunç üzerine yapılan ilk tez çalışmaları 197O'li yıllarda görülmeye başlar. İlk tez çalışması Ahmet Korkmaz'ın Edebiyat Fakültesi'nde Mehmet Kaplan'ın danışmanlığında yaptığı *Mustafa Şekip Tunç'un Sanat ve Edebiyat ile İlgili Makaleleri*[3] başlıklı lisans tezidir. Bu çalışmada Tunç'un sanat ve edebiyatla ilgili makalelerinin bir kısmı bir araya toplanmıştır. Bir yıl sonra ise Ahmet Sezgin, Cahit Tanyol'un danışmanlığında *Ord. Prof. Mustafa Şekip Tunç'un İçtimai Makaleleri*[4] başlıklı lisans tezi ile Tunç'un bir kısım içtimai makalelerini bir araya getirmiştir. Her iki çalışmanın ortak özelliği Tunç üzerine yapılan ilk çalışmalar olması ve sanat, edebiyat ve sosyolojik makalelerin bir kısmını bir araya getirmiş olmalarıdır. İlk çalışmada Tunç'un sanat ve edebiyatla ilgili makalelerine ek olarak düşünürün yazılarının bibliyografyası verilmiştir. Bu bibliyografya bu güne kadar yapılan Tunç bibliyografyaları içinde en iyisidir. Bununla birlikte birçok eksiklikleri ve kusurları vardır. Çalışmamızın sonuna eklediğimiz Tunç bibliyografyası ile bu çalışmanın eksikleri giderilmiş ve tam bir Tunç bibliyografyası ortaya çıkmış olacaktır. Tunç üzerine yapılan diğer lisans tezlerine gelince, bunlardan biri Tunç'un biyografisi[5], üç tanesi Tunç'un T. Ribot'dan çevirdiği *Hissiyat Ruhiyatı*'nın çevirimyazısı[6] ve iki tanesi de Tunç'un din felsefesi anlayışı üzerinedir.[7] Bu çalışmalar tabiatıyla bir lisans tezinin sınırları içinde kalmıştır.

---

[1] Altıntaş, Hayrani, **Mustafa Şekip Tunç**, Kültür Bakanlığı Yay. , Ankara 1989, 184 s.
[2] **Prof. Mustafa Şekip Tunç Jübilesi** (Jübile Yazıları, Araştırmalar, Resim Sergisi), Maarif Mat., İst. 1944.
[3] Korkmaz, Ahmet, *Mustafa Şekip Tunç'un Sanat ve Edebiyat ile İlgili Makaleleri*, İ.Ü. Edebiyat Fak. Türk Dili ve Edebiyatı, İst. 1973, Yayınlanmamış L.T., 270 s.
[4] Sezgin, Ahmet, *Ord. Prof. Mustafa Şekip Tunç'un İçtimai Makaleleri*, İ.Ü. Edebiyat Fak. Sosyoloji Bölümü, İst. 1974, Yayınlanmamış L.T., 188 s.
[5] Gez, Üzeyir, *Mustafa Şekip Tunç'un Hayatı, Eserleri ve Fikirleri*, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Ankara 1998, Yayınlanmamış Lisans Tezi, 49 s.
[6] Yılmaz, İsmail, *M. Şekip Tunç'un Hissiyat Ruhiyatı (1. cilt)*, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Ankara 1987, Yayınlanmamış Lisans Tezi, 110 s.; Kalalcı, Fevzi, *M. Şekip Tunç'un Hissiyat Ruhiyatı, (2. cilt)*, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Ankara 1987, Yayınlanmamış Lisans Tezi, s. 107-204. Can, Mehmet, *Ribot'un Hissiyat Ruhiyatı (1. cilt)* Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Ankara 1987, Yayınlanmamış Lisans Tezi, 157 s.
[7] Atav, Serdal, *Mustafa Şekip Tunç'un Din Anlayışı*, Dokuz Eylül Üniv. İlahiyat Fak., İzmir 1993, Yayınlanmamış L.T.; Bedir, Feridun, *Mustafa Şekip Tunç'da Din-Felsefe İlişkisi*, Atatürk Üniv. İlahiyat Fak., Erzurum 1996, Yayınlanmamış L.T..

Tunç üzerine yapılan yüksek lisans çalışmalarına gelince, 1990'lı yıllardan itibaren başlayan bu çalışmalar daha ziyade Tunç'un din felsefesi ve din psikolojisi anlayışı ile ilgilidir. İlk yüksek lisans tezi 1990'da Ali Kuşat'ın yaptığı *Mustafa Şekip Tunç'da Din Felsefesi*[8] adlı çalışmadır. Bu çalışmada Tunç'un din felsefesine dair görüşleri ele alınmış, bazı dergilerdeki yazılarına yer verilmiştir. Her ne kadar din psikolojisi alanında yapılmış olsa da bu çalışmanın eksiklerini Sıdıka Albayrak'ın *Mustafa Şekip Tunç'da Din Psikolojisi*[9] adlı yüksek lisans tezi tamamlamış görünmektedir. Albayrak söz konusu çalışmasında Tunç'un *Bir Din Felsefesine Doğru* adlı kitabından yola çıkarak onun din ve tanrı anlayışını incelemiş, bu çerçevede dini duygu, dini tecrübe ve dini şuur kavramlarına yer vermiştir. Bu konuda yapılan diğer bir lisans tezi ise yine Muharrem Buruk'un hazırladığı *Mustafa Şekip Tunç'da Din Felsefesi*[10] adlı çalışmadır.

Tunç'un felsefe anlayışına dair çalışmalardan biri de Habip Şener'in *Bergson'un Bilgi Anlayışı ve M. Şekip Tunç'a Yansıması*[11] adlı yüksek lisans tezidir. Bu çalışmanın birinci bölümünde bilginin imkânı, kaynağı ve sınırları başlığı altında Bergson'un bilgi anlayışına yer verilmiştir. İkinci bölümde ise "*Bergson'un Bilgi Anlayışının M. Şekip Tunç'a Yansıması*" başlığı altında Bergson felsefesinin Türk düşüncesine intikal yolları üzerinde durulduktan sonra Tunç'un felsefeye bakışı incelenmiş, nihayet Tunç'un bilgi anlayışı bakımından Bergson'dan etkilendiği yönler belirtilmiştir. Bu çalışma Tunç'un bilgi anlayışını yansıtması bakımından oldukça yetersiz görünmektedir. Tezin esas konusu olan Tunç'un Bergson'a bağlı olarak ortaya koyduğu bilgi anlayışı 80 sayfalık bir çalışmada toplam 6 sayfadır. Bu konuda verilen bilgiler ise genel olarak ikincil kaynaklardan derlenmiştir.

Tunç'u sosyal ve siyasal görüşlerini konu edinen bir yüksek lisans çalışması *Mustafa Şekip Tunç'un Sosyal ve Siyasal Düşüncesi*[12] başlığı altında Serhat Buhari Baytekin tarafından yapılmıştır. Bu çalışmada Tunç'un Bergson felsefesi ışığında ve anti-pozitivist, ruhçu ve muhafazakârlık çerçevesinde sosyal ve siyasal alanlardaki görüşlerine yer verilmiştir. Tezin sosyal ve siyasal düşüncesi bölümünde sırasıyla terakkî, ferdiyetçilik, hürriyet, dil meselesi, din meselesi, kadın, kültür ve medeniyet,

---

[8] Kuşat, Ali, *M. Şekip Tunç'un Din Psikolojisindeki Yeri*, Erciyes Üniv. İlahiyat Fak., Kayseri 1990, Yayınlanmamış Y.L.T., 126 s.

[9] Albayrak, Sıdıka, *Mustafa Şekip Tunç'da Din Psikolojisi*, Süleyman Demirel Üniv. İlahiyat Fak., 1997, Yayınlanmamış Y.L.T., 58 s.

[10] Buruk, Muharrem, *Mustafa Şekip Tunç'da Din Felsefesi*, Uludağ Üniv. İlahiyat Fak., Bursa 1998, Yayınlanmamış Y.L.T., 64 s.

[11] Şener, Habip, *Bergson'un Bilgi Anlayışı ve M. Şekip Tunç'a Yansıması*, Atatürk Üniv. İlahiyat Fak., Ankara 2004.Yayınlanmamış Y.L.T., 80 s.

[12] Baytekin, Serhat Buhari, *Mustafa Şekip Tunç'un Sosyal ve Siyasal Düşüncesi*, Gazi Üniv. Kamu Yönetimi, Ankara 2007, Yayınlanmamış Y.L.T., 101 s.

tarih, devlet, şuurlu muhafazakârlık başlıkları altında Tunç'un görüşleri özetlenmiştir. Bu çalışma Tunç'un fikirlerini ortaya koyma bakımından yetersiz olsa da, Tunç üzerine yapılan çalışmalara başka tür bir bakış açısı getirmesi açısından başarılı kabul edilebilir.

Benzer bir çalışma da, doğrudan Tunç üzerine olmamakla birlikte Esra Şimşir'in *Türk Modernleşmesinde Kadın Kimliğinin İnşası*[13] başlığı altında Tunç'un yanısıra Falih Rıfkı Atay ve Zekeriya Sertel'in çalışmaları üzerine yaptığı karşılaştırmalı incelemedir. Şimşir bu çalışmada Cumhuriyet dönemi kadın politikaları ve modernlik ışığında değişen kadın imgesini araştırmaktadır. Şimşir bu çerçevede Falih Rıfkı'nın milliyetçi, batıcı ve pozitivist bakış açısı ile Tunç'un geleneğe dayalı muhafazakârlığı ve Sertel'in sol Kemalizm açısından kadına bakışını incelemektedir.

Bunlardan başka Tunç'a yer veren iki tez çalışması daha vardır. Bunlardan biri Neşet Toku'nun *Türkiye'de Spiritüalist Felsefe: İlk Temsilciler*[14] adlı doktora tezidir. Tunç bu çalışmada tezin adından da anlaşılacağı gibi İsmail Fenni Ertuğrul, Filibeli Ahmet Hilmi ile birlikte anti materyalist ve ruhçu düşünürlerden biri olarak ele alınmıştır. Tunç'a ayrılan bölümde onun genel felsefe anlayışı varlık ve bilgi anlayışı ile tanrı anlayışına yer verilmiştir. Bu çalışmanın Tunç'la ilgili bölümünde düşünürün felsefe anlayışı genel olarak özetlenmekle birlikte onun düşüncelerinin esas noktaları yansıtılamamıştır. Toku'nun özellikle, Tunç'un **Dergâh** mecmuasındaki yazılarını kullandığı ve bu yazılar içinde Tunç'un kendi yazıları ile Bergson'dan yaptığı çevirileri ayırmamış olduğu görülmektedir.

Tunç'a yer veren diğer çalışma ise Rahmi Karakuş'un *1908-1933 Türkiye'de Felsefenin Kavranışı ve Bu Kavranışta Dinin Konumu*[15] adlı doktora tezidir. Bu çalışmada Türk fikir hayatında Bergsonculuk bahsinde Tunç'un genel felsefe anlayışına kısaca yer verilmiştir.

Tunç üzerine yapılan çalışmalar konusunda son olarak Mehmet Bayrakdar'ın *Din Felsefesine Giriş*[16] adlı kitabına yer vermek gerekir. Bayrakdar bu kitabında din felsefesinin ülkemizde Tunç ile başladığından söz ederek onun 1926-1933 Darülfünun

---

[13] Şimşir, Esra, *Türk Modernleşmesi'nde Kadın Kimliğinin İnşası: Falih Rıfkı Atay, Mustafa Şekip Tunç, Zekeriya Sertel'in Çalışmaları Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme*, Hacettepe Üniv. Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi, Ankara 2007, Yayımlanmamış Y.L.T.

[14] Toku, Neşet, *Türkiye'de Spiritüalist Felsefe -İlk Temsilciler-*, Atatürk Üniv. İlahiyat Fak., Ankara 1995, D.T. Bkz. **Türkiye'de Anti-Materyalist Felsefe,** Beyan Yay., İst. 1996.

[15] Karakuş, Rahmi, *1908-1933 Türkiye'de Felsefenin Kavranışı ve Bu Kavranışta Dinin Konumu*, Selçuk Üniv. İlahiyat Fak. Konya 1994, D.T. Bkz. **Felsefe Serüvenimiz**, Seyran Yay., İst. 1995.

[16] Bayrakdar, Mehmet, **Din Felsefesine Giriş**, Fecr Yay., Ankara 1997, s. 123-139.

İlahiyat Fakültesi'ndeki din felsefesi derslerine atıflarda bulunmaktadır. Bu çerçevede Tunç'un *Bir Din Felsefesine Doğru* adlı eserine dayanarak onun din felsefesi anlayışını incelemektedir. Son yıllarda Tunç'un fikirlerinin "muhafazakârlık" çerçevesinde ilgi gördüğü ve bu alanda bazı makalelerin kaleme alındığı görülmektedir. Bu yazılara ayrıca çalışmamızda yer vereceğiz.

Tunç üzerine yapılan çalışmalara bakıldığında geriye doğru ilk çalışmanın 1973'te yapıldığı, 1990'dan itibaren özellikle din felsefesi ve din psikolojisi alanında İlahiyat Fakültelerinde yapılan tezlere konu olduğu görülmektedir. Bu çalışmaların büyük ölçüde İlahiyat Fakülteleri'nde yapıldığına bakılırsa Tunç'un felsefi mirasının dinle ilişkileri bağlamında ilgi gördüğü söylenebilir. Bu ilginin nedeni ise Tunç'un Darülfünun İlahiyat Fakültesi'ndeki hocalığı ve Din felsefesi derslerini okutarak bu alanda ilk eserin müellifi olmasıdır.[17] Tunç 1926-1933 yılları arasında Darülfünun İlahiyat Fakültesi'nde Din Felsefesi derslerini okutmuş, bu alanda bir ilk olmanın yanında ilk defa öğrencilerin okuyabileceği bir din felsefesi kitabı yazarak neşretmiştir. Ayrıca din felsefesine dair Batılı düşünürlerden yaptığı tercümeler onu haklı olarak bu alanın öncüsü haline getirmiştir.

Tunç üzerine yapılan çalışmalar yukarıda kısaca tanıttığımız çalışmalardan ibarettir. Bunların dışında bazı ansiklopedi maddeleri ve felsefe sözlüklerinde de Tunç'a yer verilmiştir. Fakat bu bilgiler genel olarak sağlam bilgilere dayanmamaktadır. Bunun en önemli nedeni Tunç'un bugüne kadar tam bir biyografisinin yazılmamış olmasıdır.

Tunç üzerine yapılan çalışmaların hemen hepsinde görülen eksiklik Tunç'un bütün yazılarının görülmemiş olmasıdır. Çünkü Tunç'un yayımlanmış kitapları dışında birçok dergi ve gazetelerde, -özellikle **Cumhuriyet** gazetesinde- yayımlanmış fakat kitaplaşmamış çok sayıda makalesi bulunmaktadır. Bu makaleler ise günlük fıkralar olmanın ötesinde ciddi felsefi konulara ayrılmıştır. Örneğin mekanizm, organizm konusu yahut akılcılık, tecrübecilik veya sezgicilik meselesi bu gazetedeki seri yazılarda tartışılmış ve kitaplarına girmemiştir. Yine **Büyük Doğu**'daki yazıları Tunç'un felsefî kanaatlerinin olgunlaştığı bir döneme aittir. Ne yazık ki bu yazılar da 1950'den önceki dergilerin sayfalarında kalmıştır. Tunç üzerine yapılan çalışmaların diğer bir eksikliği ise bu konuda doktora tezi ve müstakil çalışmaların yapılmamış olmasıdır. Bu yüzden yüksek lisans tezleri ve Tunç'u konu edinen makalelerde sınırlı sayıda ikinci el kaynaklar kullanılmaktadır. Bu konudaki diğer bir problem ise

---

[17] Bkz. Tunç, **Felsefe-i Din**, İstanbul Darülfünûn Edebiyat Fak.Talebe Cemiyeti Neşriyatı, İst. 1927; **Bir Din Felsefesine Doğru**, Türkiye Yay., İst. 1959.

Tunç'un görüşlerinin bir bütün olarak görülmeyişidir. Onun evrimci ve tekâmülcü felsefe anlayışı felsefenin bütün alanlarını kapsadığı gibi sosyal meselelerin tamamını da kapsamaktadır. Örneğin "oluş" fikrinden hareket eden Tunç toplumun daima terakkî ettiğini ve giderek ideal bir toplumun oluşacağını, nihayet bir dünya dini ve devleti etrafında bütün insanlığın buluşacağını düşünmektedir. Başka bir deyimle onun evrim ve tabiatın işleyişi ile ilgili görüşleri insan ve toplum görüşlerinden bağımsız değildir. İşte bu problemlerin ortadan kalkması için öncelikle Tunç'un bütün eserlerinin ve makalelerinin neşredilmesi zorunlu hale gelmektedir.

I. BÖLÜM

MUSTAFA ŞEKİP TUNÇ'UN HAYATI VE ESERLERİ

I. BÖLÜM

MUSTAFA ŞEKİP TUNÇ'UN HAYATI VE ESERLERİ

A. Hayatı

1. Çocukluğu ve Tahsili

Türk Düşünce Tarihinin önemli isimlerinden biri olan Mustafa Şekip Tunç 1883 (hicrî 1301, rumî 1300) tarihinde İstanbul'da (Dersaâdet) dünyaya geldi.[1] Babası aslen Nevşehir'li Hendeklioğlu ailesine mensup, Akkâ ve Beyrut'ta sipahilik yapan Hendeklioğlu Mehmet Ağa'nın oğlu Nüfus Nazırı Yusuf Besim Bey (ö.1919)'dir.[2] Annesi Bulgaristan göçmenlerinden Sâbire Hanım'dır.[3] Ağabeyi Mehmet Şekip Bey (ö.1914)'dir.[4] İki kez evlenmiştir. 1336/1920'de evlendiği Hatice Mediha Hanım'dan

[1] M.Ş. Tunç'un doğum tarihi ile ilgili farklı tarihler mevcuttur. Tunç kendi hayatına dair verdiği bir mülakatta 1886'da doğduğunu açıkça belirtmektedir: "1886'da İstanbul'da doğdum". Bkz. Türkmen, S. (Tespit Eden), "*Mustafa Şekib Hayatını Anlatıyor*", **İş**, IX/33, (İkinci Kanun 1943), s. 6. Bununla birlikte doğum tarihi hal tercümesinde kendi el yazısıyla "Bin üç yüz bir sene-i hicriyesine müsadif bin üç yüz sene-i rûmiyesinde Dersaadet'te tevellüd etmişim. Şühûr ve eyyâm zabt edilmemiştir." şeklinde kaydedilmiştir. Gerek Hal Tercümesi gerekse diğer resmî evraklarda doğum tarihi 1330/1883 olarak kayıtlıdır. Bkz. TTK Arşivinde bulunan Sicil Dosyası'ndaki "Tercüme-i Hal"; Ayrıca bkz. Hüviyet Cüzdanı Sureti, İstanbul Üniversitesi Rektörlük Sicil Dosyası, Zatişleri Müdürlüğü No: 402/119. Ayrıca Tunç'un emeklilik işlemleri ile ilgili diğer kamu kurum ve kuruluşları ile yapılan resmi yazışmalarda 1883 tarihi esas alınmıştır. 70 yaşında emekli olduğu düşünülecek olursa emeklilik işlemlerinde de 1883 tarihinin esas alındığı görülür. Bu nedenle biz de onun doğum tarihini 1883 olarak kabul ediyoruz. Aradaki üç senelik fark Fahri C. Derin'in Tunç'un yakınlarından edindiği bilgilere göre onun sonradan yaşını büyültmüş olmasından kaynaklanmaktadır. Bkz. Derin, Fahri C., "*Mustafa Şekip Tunç -Hayatı-* ", **Bilgi**, XI/132, (Mart 1958), s. 18.

[2] Yusuf Besim Bey üç yıl Halep'te, beş yıl da Manastır'da Nüfus Nazırlığı yaptıktan sonra Manastır Valisi Abdülkerim Paşa ile idari bir mücadele yaşamış, Valinin girişimleri sonunda görevinden azledilmiştir. Tunç'un belirttiğine göre Yusuf Besim Bey bu olaydan sonra bir daha devlet görevinde bulunmamıştır. Bkz. Türkmen, s. 8. Ayrıca bkz. Tuncor, Ferit Ragıp, "*Mustafa Şekip Tunç*", **Yeni Defne**, VII/76, (Temmuz 1998), s. 3-8. Ayrıca bkz. BOA Sicill-i Ahvâl Defteri, s. 103-104, DH SAID 0112.

[3] Tunç'un belirttiğine göre annesi Sabire Hanım babasının üçüncü eşidir. Sabire Hanım babasını Sofya'da küçük yaşlarda iken kaybetmiş, annesi, iki ablası ve bir ağabeyi ile buradan göç etmek zorunda kalmıştır. Yaşadığı zor şartlardan dolayı ancak ilk tahsilini yapabilmiştir. Bkz. Türkmen, s. 7.

[4] Tunç dört kardeş olduklarını ifade etmekle beraber bunlardan yalnızca kendisinden bir yaş büyük olan Ağabeyi Mehmet Şekip Bey'den sözetmektedir. Çankaya'nın verdiği bilgilere göre Mehmet Şekip Bey lise tahsilini Manastır İdadisi'nde tamamlamış, Tunç'la aynı yıl (1908) Mülkiye'den iyi derece ile mezun olmuştur. 8 Eylül 1908'de tayin edildiği Manastır Vilâyeti maiyyet memurluğunda kaymakamlık stajını bitirdikten ve bir süre de Kosova Vilâyeti Sanayi Mektebi Muallimliği yaptıktan sonra kaymakamlığa terfi etmiştir. 9 Şubat 1910'da Tergoviş, 18 Mart 1912'de Firzovik, 11 Temmuz 1912'de Gusina, 16 Ağustos 1913'de Savur Kazaları kaymakamlıklarına; 28 Mayıs 1914'de Adana Vilâyeti Mektupçuluğuna atanmıştır. Bu görevde iken yakalandığı

Şaman ve Sumru adında bir erkek ve bir kız iki çocuğu olmuştur. Oğlu Şaman 1943'de henüz 22 yaşında amansız bir hastalığa yakalanarak genç yaşta vefat etmiştir.[5] Bunun üzerine ağır bir melakoliye yakalanan eşi Hatice Mediha Hanım daha sonra, 10.09.1952 tarihinde kendisinden boşanmıştır.[6] Tunç daha sonra Edebiyat Fakültesi'nden öğrencisi ve kendisinden 38 yaş küçük olan ressâm Rânâ Ergüz (ö.1986)'le 10.09.1952 tarihinde[7] evlenmiştir. Sonraki eşinden çocuğu olmamıştır.[8]

Kendi ifadesine göre ilk tahsilini sırasıyla İstanbul, Beyrut ve Halep Sıbyan Mekteplerinde tamamlamıştır. Kısa bir süre Askerî Rüşdiye'de bulunduktan sonra[9] eğitimine dördüncü sınıfa kadar Manastır Mekteb-i İdadî-i Mülkiyesi'nde devam etmiş, daha sonra kaydını İstanbul'da Vefâ İdâdisi'ne (Bugünkü Vefâ Lisesi) aldırmıştır.[10] İdâdî şehâdetnâmesinde kaydedildiğine göre burada Akâid-i dîniye ve fıkh-ı şerif, İlm-i ahlâk, Kavâid-i Osmâniye, Kitâbet-i âdiye ve resmiye, Usûl-ü tahrîr, Arabî, Farisî, Fransızca, Tarih-i İslam ve Osmânî, Coğrafya-yı Umûmî ve Osmânî, Hesab ilmi, Cebr, Müsellesât-ı Mesneviye, Mihanik, Kozmoğrafya, Malumât-ı zirâiye ve sıhhiye, Fizik, Kimyâ-yı madenî ve uzvî, İlm-i hayvanât, İlm-i nebâtât, İlm-i tabakât, İlm-i servet, Kavânîn, Usûl defteri, Resm-i taklîdî, Hüsn-ü hat, Elsine-i erbaadan Ermenice derslerini okumuştur. Dört senelik tahsilden sonra 10 Kânunuevvel 1321/1905'de bu okulu "aliyyül âlâ" (*yüksek derece*) ile bitirmiş[11], ardından Mülkiye Mektebi'nin açtığı sınavı birincilikle kazanarak Mekteb-i Mülkiye-i Şâhâne'ye kaydolmuştur.[12] Şehâdetnâmesinden anlaşıldığına göre burada da İlm-i kelâm, Tefsir, Hadis, İlm-i fıkıh, İlm-i ahlak, İlm-i servet, Usûl-ü idâre-i mülkiye, Usûl-ü maliye, Arazi kanunu, Hukûk-u ticaret, Hukûk-u ceza, Usûl-ü muhakemât-ı hukûkiye ve cezâiye, Kitâbet dersi, Tarih-i Osmanî, Coğrafya-yı sanayi ve ticarî ve istatistik, Usûl-u tercüme, Fransızca, Elsine-i erbaadan ermenice ve Hüsnü hat derslerini okumuştur. Dört yıllık bir tahsilden sonra 10 Temmuz 1324/1908 tarihinde, 240 kişi arasında 7 inci olarak

---

"pnemonie"den kurtulamayarak hayata veda etmiştir. Bkz. Mücellidoğlu, Ali Çankaya, **Mülkiye Târihi ve Mülkiyeliler**, Mars Mat., C. III, Ankara 1968-1969, s. 1146. Ağabeyinin Tunç'la aynı okullarda okuduğu ve hatta aynı vazifeleri yaptığı, Sanayi Mektebi'nde de birlikte çalıştığı anlaşılmaktadır. Tunç onun genç yaşta ölümüyle yalnız kalmış ve bundan çok müteessir olmuştur. Tunç diğer kardeşlerinden söz etmemekle birlikte Çankaya Emekli Fransızca öğretmenlerinden Münib Tunç'dan dolaylı bir şekilde söz etmektedir. Bkz. Çankaya, s. 1147. Ayrıca Orhan Okay'la yaptığımız bir görüşmede aynı kişiden, "Münib Tunç diye bir Fransızca hocası vardı. Şekip Tunç'un kardeşi olduğunu söylerlerdi" diye söz etmiştir.

[5] Şaman'ın ölümü ile ilgili bir yazı için bkz. "*Şaman Tunç*", **Millet**, II/16, (Ağustos 1943), s. 121.

[6] SGK Emekli Sandığı Nüfus Kayıt Örneği. Ayrıca bkz. Çankaya, s. 1147.

[7] Bkz. SGK "Nüfus Kayıt Örneği".

[8] Çankaya, s. 1147-1148.

[9] Türkmen, s. 6.

[10] Bkz. TTK "Tercüme-i Hal".

[11] Bkz. TTK "Mekteb-i İdâdî-yi Mülkiye Şehâdetnâmesi".

[12] **İş** mecmuasındaki mülakatta bu müsabakaya iki yüz kırk kişinin katıldığını ve kendisinin bunlar arasında yedinci olduğunu belirtmektedir. Bkz. Türkmen, s. 6.

girdiği bu okuldan 37 inci olarak[13] "garîb âlâ" derece ile mezun olmuştur.[14] Mezun oluşunun ertesi günü Meşrutiye ilân edilmiştir.

2. Memuriyetleri

Mülkiye'den mezun olduktan sonra 28 Ağustos 1324/1908'de Kosova vilâyetine maiyyet memuru (Kaymakam Yardımcısı) olarak tayin edilmiş, 9 Eylül 1326/1910 yılına kadar bu görevi yürütmüş, ayrıca bu görevine ek olarak 10 Ağustos 1325 - 24 Kânunuevvel 1325/1909 tarihleri arasında Kosova'nın Palanga kazası kaymakamlığına da vekâlet etmiştir. Bu süre içinde memleketin esas meselesinin idarî olmaktan ziyade ideal bir dünyanın inşası açısından "eğitim meselesi" olduğunu düşünen Tunç Üsküp'te idârî işlerden ziyade eğitim meseleleriyle ilgilenmiş burada Üsküplü gençlerin kurduğu "*Şübbân-ı Vatan*"[15] adlı kulübe katılarak bu kulübün açmış olduğu husûsi bir mektebin ilk sınıfında alfabe okutmayı büyük bir şevkle üzerine almıştır.[16] Ayrıca Tercüme-i Hâl'inde, 1326/1910'daki maiyyet memurluğu sırasında dört beş ay fahrî olarak bu okulun müdürlüğünü yaptığını da belirtmektedir.[17] Bu yüzden ona "Hoca Kaymakam" denmiştir.[18]

Yeni terbiye ve tedris usullerinin uygulandığı bu mektep Tunç'un ilk hocalık tecrübesidir. Bu tecrübeler ona hocalık hayatı ile ilgili büyük ümitler vermesine rağmen bu alandaki eksikliklerini kısa sürede farkeden ve eğitimin ancak "insan ruhuna ilmi bir surette nüfuz etmekle" mümkün olacağını anlayan Tunç bu hususta esaslı bir tahsil görme ihtiyacı duymuştur. Böylesine esaslı bir eğitim ise o tarihlerde memleketimizden ziyade ancak Avrupa'da mümkün olmaktadır. Bu düşüncelerle memuriyetten ayrılmaya karar veren Tunç Avrupa'ya gitmek niyetiyle geldiği İstanbul'dan ailesinin izin vermemesi ve imkânsızlıklardan dolayı tekrar görev yerine dönmüş, dönüşünün ertesinde ise Firzovik kazası kaymakamlığına atandığını öğrenmiştir.[19] 10 Eylül 1326 - 9 Kânunuevvel 1326/1910 tarihleri arasında, kısa bir süre bu görevi üstlenen Tunç, eğitimcilik arzusundan dolayı idarî görevlerinden istifa ederek, kendi müracaatı ve talebi doğrultusunda 11 Kânunuevvel 1326/1910'da

---

[13] Türkmen, s. 9.
[14] Bkz. TTK "Mekteb-i Mülkiye-i Şâhâne Şehâdetnâmesi".
[15] *Şübbân-ı Vatan* adlı kulübün adı Altıntaş'ın Türk Büyükleri Dizisi'nden çıkan **Mustafa Şekip Tunç** adlı kitabında *Sübhân-ı Vatan* olarak kaydedilmiştir. Bu kaynağı kullanan bazı araştırmacıların da bu kulübün adını aynı şekilde kullandığı görülmektedir. Bkz. Altıntaş, s. 3. Tunç'un Tercüme-i Hâl'inde bu kulübün ismi açıkça *Şübbân-ı Vatan* olarak kaydedilmiştir. Bkz. TTK "Tercüme-i Hal".
[16] Türkmen, s. 10.
[17] Tunç Üsküp *Şübbân-ı Vatan Kulübü*'nün kendisine husûsî bir takdirnâme verdiğini belirtmektedir. Bkz. TTK "Tercüme-i Hal".
[18] Türkmen, s. 10.
[19] Türkmen, s. 10.

Üsküp Darülmuallimîn Rüşdiyesi'ne edebiyat muallimi olarak tayin olunmuştur.[20] Tunç Üsküp'e dönüşünü şu sözlerle anlatır:

> "Firzovik'ten trene binip Üsküp'e döndüğüm gün duyduğum sevinç ve ferahlığı ömrümde bir daha duymadım. Artık istemediğim bir meslekten kurtulmuş, istediğim bir meslekte kalma kararını vermiştim."[21]

Tunç bu görevi sırasında da 1 Teşrînievvel 1327 - 22 Kânunusânî 1327/1911'e kadar kısa bir süre Fransızca muallimliği yapmış; 8 Kânunusânî 326 - 7 Mart 327/1911 tarihleri arasında da Üsküp Sanayi Mektebi Müdürlüğü'nü yürütmüştür. Balkanların Osmanlı Devleti'nden kopması ve Darülmuallimîn'in Rüşdiye kısmının Nezâret tarafından lağv edilmesi üzerine buradaki görevi 31 Ağustos 1328/1912'de sona ermiştir.

Tunç bu tarihten sonra 1 Eylül 1328/1912'de Harput Sultanîsi Edebiyat Muallimliği'ne tayin edilmiş, fakat savaş şartlarından dolayı buradaki görevine başlayamamıştır.[22] Yaklaşık bir yıl "boşta" kaldıktan sonra bu kez 3 Mart 1329/1913 tarihinde Balıkesir Sultanîsi Edebiyat Muallimliği'ne tayin olunmuştur. Burada 28 Eylül 1329/1913'e kadar çalıştıktan sonra Maarif Nezâreti'nin Avrupa'ya göndermek üzere yetişmiş hocalardan seçtiği 15 kişiden biri olarak Fransız Edebiyatı Tarihi tahsili için Lozan'a gönderilmiştir.[23] Avrupa'ya eğitim, felsefe, psikoloji ve pedagoji öğrenimi görmek üzere gönderilen bu grupta M.Ş. Tunç'tan başka Mustafa Rahmi [Balaban] (ö.1953), Selim Sırrı [Tarcan] (ö.1957), Sadrettin Celal [Antel] (ö.1954), Halil Fikret [Kanad] (ö.1974), Hıfzırrahman Raşit [Öymen], İbrahim Alâettin [Gövsa] gibi isimler de bulunmaktadır. Fakat o, Nezâret'in izniyle tahsilini o tarihlerde yeni açılmış olan ve şöhreti o günlerde İstanbul Muallim Mektebi Müdürü Satı Bey (ö.1968) vasıtasıyla memleketimizde epeyce yayılmış olan Jean Jack Rousseasu Enstitüsü'ne[24]

---

[20] Türkmen, s. 11. Ayrıca bkz. TTK "Tercüme-i Hal".

[21] Türkmen, s. 11.

[22] Resmi evraklarda "19 Ağustos 1328 tarihli ve 785 numaralı tedrisat-ı kalemiye kararnamesiyle ve binbeşyüz kuruş maaşla Harput Sultanisi Edebiyat Muallimliğine tayin kılınmış ise de kablelazime 22 Eylül 1328 tarihli kararname mucibince ve bin beş yüz kuruş maaşla Yanya Sultanisi Türkiye [Türkçe] ve Edebiyat Muallimliğine tayin edilmiş ve hal-i harp dolayısiyle azimet edememesine mebni Harcırah Kararnamesi'nin beşinci maddesi mucibince 22 Teşrini evvel 1328 tarihinden 18 Şubat 1328 tarihine kadar nısıf maaş aldığı ve 19 Şubat 1328 tarihli kararname ve aynı maaşla Balıkesir Sultanisi Edebiyat Muallimliğine naklen bittayin 3 Mart 1328 tarihinde işe başladığı" belirtilmektedir. Bkz. İ.Ü. Rektörlük Sicil Dosyası, "Hizmet Cetveli".

[23] Resmi evraklardan Maarif Nezareti hesabına Avrupa'ya gönderildiği, Cenevre Üniversitesi talebe tahsisatından 13.50 lira ile 15 Ekim 1329-12 Ağustos 1332 tarihleri arasında tahsisat yapıldığı anlaşılmaktadır. Bkz. İ.Ü. Rektörlük Sicil Dosyası, "5434 Sayılı Kanun Gereğince Borçlandırılma Tahakkuk Cetveli".

[24] 1912'de İsviçre'nin Cenevre şehrinde kurulan Jean Jack Rousseasu Enstitüsü kurulduğu tarihten kısa bir süre sonra dünyanın en önemli pedagoji enstitülerinden biri haline gelmiştir. Enstitü XIX. yüzyılın sonlarında ortaya çıkan ve XX. yüzyılda etkinliğini daha da artıran yapılandırmacı akımın etkisi altındadır. Başlangıçta felsefî bir akım olarak ele alınan yapılandırmacılık anlayışı giderek gelişmeye ve uygulamalara temel oluşturmaya başlamıştır. Eğitim pedagojisi açısından "aktif okul" ve "aktif öğrenci" anlayışını benimseyen Enstitü, aktif okul kavramını ilk kez kullanan Jean Jacques Rousseau (1712-778) ve onu izleyen John Heinrich

naklettirmiş, burada eğitim pedagojisi ve psikoloji tahsil ettikten sonra, bu Enstitü'den diploma ve Cenevre Üniversitesi'nden Psikoloji sertifikası[25] alarak 1915'te memlekete dönmüştür.[26]

Peyami Safa'nın anılarından anlaşıldığına göre Tunç İsviçre'den döndüğü tarihlerde Raif Ogan'ın Vaniköy'de Serasker Rıza Paşa sarayında tesis ettiği Rehber-i İttihad Lisesinde kısa bir süre hocalık etmiştir.[27] Hâlbuki resmî belgelere göre Tunç memlekete dönüşünden sonra Nezâret tarafından 1 Eylül 1332/1916'da Darülmuallimât-ı Âliye İlmi Ruh ve Fen Terbiye ve Kitâbet ve Edebiyat Muallimliği'ne tayin edilmiş ve burada 15 Eylül 1334/1918'e kadar görev yapmıştır.[28] Tunç muhtemelen diğer görevleriyle birlikte 1917'de Rehber-i İttihad Lisesinde fahri olarak

---

Pestalozzi (1746-1827), F.Wilhelm Froebel (1782-1752), Maria Montessori (1870-1952) ile XX. yüzyılın başından itibaren eğitim anlayışının bütün dünyada değişmesine önemli katkıda bulunan ve düşünceleriyle aktif öğrenme yöntemlerinin geliştirilmesinin yolunu açan John Dewey (1859-1952)'in fikirlerinin etkisindedir. Enstitü'nün öğretim kadrosunda ise Edouard Claparéde (1873-1940), Pierre Bovet (1878-1965), Adolf Ferriere (1879-1960), Charles Baudouin (1893-1963) ve William James'in yakın dostu Th. Floumoy (1854-1920) gibi profesörler bulunmaktadır. Bkz. Şahin, Mustafa, **Hayatı ve Düşünceleriyle Mustafa Rahmi Balaban**, Phoenix Yay., Ankara 2005, s. 27.

[25] Hizmet Cetveli'nde bulunan "Tahsilini tamamlamak için hangi müesseselere devam etmiştir? Haiz olduğu vesikalar nelerdir? sorusunu "Genévre'de J.J. Rousseau Enstitüsü'nden mezunum. Şehâdetnâmem var" şeklinde cevaplamaktadır. Bkz. İ.Ü. Rektörlük Sicil Dosyası, "Hizmet Cetveli".

[26] Türkmen, s. 10. Çankaya Tunç'un İsviçre'den İstanbul'a Nisan 1914'te döndüğünü kaydetmektedir. Bkz. Çankaya, s. 1147. Ne var ki Tunç'un bu tarihte memlekete dönmüş olması pek muhtemel değildir. Emekli Sandığı Borçlandırma Tahakkuk Tablosu'nda Cenevre Üniversitesi'ndeki tahsili sırasında kendisine 18.10.1329-12.07.1332 tarihleri arasında burs verildiği görülmektedir. Bkz. SGK Emekli Sandığı, "Borçlandırma Tahakkuk Tablosu", 24 Temmuz 1950 tarihli evrak. Bu durumda Avrupa'ya zaten 1913'ün sonuna doğru gitmiştir. Resmi evraklara göre ise Tunç 29 Eylül 1329 - 31 Ağustos 1332 tarihleri arasında "Boşta" görünmektedir. Bkz. İ.Ü. Rektörlük Sicil Dosyası, "Hizmet Cetveli". Dolayısıyla bu tarihler onun Avrupa'da bulunduğu yıllardır. Tunç Avrupa'da yaklaşık iki yıllık eğitimden sonra, muhtemelen 1915'te memlekete dönmüş olmalıdır. Nitekim onun Avrupa'ya gidişinden bir yıl sonra Birinci Dünya Savaşı başlamış, Maarif Nezâreti de harp nedeniyle Avrupa'daki bütün talebeleri geriye çağırmıştır. Tunç'la birlikte Avrupa'ya gönderilen ve Cenevre'de birlikte tahsil gören Mustafa Rahmi'nin bir mektubunda belirttiğine göre Maarif Nezâreti 1914 Ağustos ayı burslarını yol parası olarak göndermekle birlikte dönüş biraz gecikmiştir. Çünkü dönüş için İtalya'nın Brindizi yolunu izleyerek Pire'ye, oradan da İstanbul'a gelen tek bir yol vardır. Fakat Brindizi'den kalkacak vapurun 1914 Ekim ayına kadar bütün biletleri çok önceden satıldığı için Tunç ve arkadaşları ancak bu tarihlerden sonra memlekete dönebilmişlerdir. Bkz. Mustafa Rahmi Balaban'ın 21 Ağustos 1914 tarihinde Cenevre'den gönderdiği mektup'tan aktaran, Şahin, s. 9.

[27] Peyami Safa, *"Mustafa Şekip Tunç"*, **Milliyet Gazetesi**, 27 Şubat 1958. Ayrıca bkz. Beşir Ayvazoğlu, **Peyami**, Ötüken Yay., İst. 1998, s. 55.

[28] Türkmen, s. 10. Resmî evralara göre Tunç'un 8 Teşrini Sani 1332/1916 ile 5 Haziran 1334/1918 tarihleri arasında askerlik hizmetini yaptığı anlaşılmaktadır. Nitekim resmî evraklarda **"**8 Teşrini Sani 1332/1916 tarihinde ihtiyar zabit talimgâhı kumandanlığına duhul ederek 5 Haziran 1334 tarihinde terhis edildiği, bu müddet zarfında 1 sene, 6 ay, 27 gün müddetle I. Cihan Harbi içinde askerlik hizmetini yapmış olduğu anlaşılmıştır." ifadesi yer almaktadır. Bkz. İ.Ü. Rektörlük Sicil Dosyası 18 Kasım1953 tarihli ve 15658 sayılı evrak, "Fatih Ahzuasker Kaleminin Aksaray Şubesi İhtiyat Tezkeresi". Aslının kopyası olan 7 Eylül 1953 tarihli evraktır. Ayrıca askerliğini er olarak yaptığını bildiren başka bir yazı da mevcuttur. Bkz. İ.Ü. Rektörlük Sicil Dosyası 20 Ekim1953 tarihli ve 44127 sayılı evrak. Ayrıca aynı evrakta "Aksaray askerlik şubesi vesikasına göre ihtiyat 24 ve icra 1 numarada silahlı piyade olarak kayıtlı bulunduğu" Kara Kuvvetleri Komutanlığına yazılan 25 Mayıs 1953 tarihli ve 20732 sayılı yazıda belirtilmektedir. Bununla birlikte Tunç bu tarihlerde, aynı zamanda Darülmuallimât'ta da görevli olduğu için onun askerlik görevini bugünkü anlamda "öğretmen-asker" olarak yapmış olabileceği hatıra gelmektedir.

dersler vermiş olmalıdır. Tunç aynı zamanda Darülmuallimât'taki görevine ek olarak 16 Eylül 1334 - 23 Ocak 1335/1919 tarihleri arasında Maarif Nezareti'ne bağlı Tedrisat-ı Tâliye İkinci Şube Müdürlüğü[29] görevini de üstlenmiştir.[30] Bu sırada umumi müdür müderris İsmayıl Hakkı (Baltacıoğlu) Bey'dir. Nitekim bu vazifeyi de onun ve Maarif Nazırı'nın ısrarı üzerine kabul ettiğini belirtmektedir.[31]

3. Darülfünun'a İntisabı ve Hocalıkları

Tunç'un ideali "ilmi bir müessesede çalışmak"tır. Darülmuallimât'taki hocalığı ve diğer görevlerini iki yıl sürdürdükten sonra Ziya Gökalp'in tavsiyesi, İsmayıl Hakkı ve Mehmet Emin (Erişirgil) Bey'in teklifi ve Edebiyat Fakültesi Meclisi'nin onayıyla 1 Nisan 1335/1919'da Darülfünûn Edebiyat Fakültesi'ne müderris muavini olarak kabul edilmiştir. Böylece Darülmuallimat-ı Aliye'deki olarak İlmi Ruh ve Fen Terbiye Muallimliği'ne ek olarak 24 Ocak 1335/1919'da Edebiyat Medresesi Fen Terbiye Müderris Muavinliği (*Doçent*)'ne tayin olunmuştur.[32] 5 Ekim 1335'te diğer görevlerini bırakarak sadece Edebiyat Medresesi'nde Ruhiyat Muallimi olarak görevlendirilmiş, bu tarihten sonra 8 Mayıs 1340/1924'te Müderris (*Profesör*), 1 Ağustos 1933 tarihinde ise Ordinaryüs profesör ünvanını almıştır.[33]

Tunç Darülfünun'daki görevine başladığı sırada İsmayıl Hakkı, Terbiye; Babanzade Ahmed Naim (ö.1934), Ruhiyat ve Ali Haydar [Taner] (ö.1956) ise Tecrübî Ruhiyat dersleri vermektedir. Darülfünun'da psikoloji derslerinin okutulması daha önceki tarihlere dayanır. Psikoloji XIX. yüzyılın son çeyreğinde Hoca Tahsin Efendi (ö.1881)'nin gayretleriyle Osmanlı aydınları arasında ilgi görmeye başlamış, II. Meşrutiyet'in ilanından sonra Emrullah Efendi (ö.1914)'nin Maarif Nazırı olduğu dönemde Babanzade Ahmet Naim *ilmü'n-nefs* adını verdiği bir tür psikoloji dersleri okutmaya başlamıştır. Naim Bey daha sonra ahlak derslerini üstlenmiş, Darülfünun'da ders vermeye başlayan Mehmet İzzet (ö.1930) bu dersi üstlenerek metafizik derslerinin yanısıra bu dersi vermeye başlamıştır. 1915'ten itibaren bu dersi okutmak üzere Almanya'dan davet edilen George Anschütz (ö.1953) Darülfünun'da kurulan ruhiyat kürsüsünün başına getirilmiştir. Anschütz Almanya'dan bazı deney

---

[29] Tunç **İş** mecmuasındaki otobiyografisinde birinci şube müdürlüğü yaptığını belirtmektedir. bkz. Türkmen, s. 10. Halbuki Hizmet Cetveli'nde "ikinci şube" müdürlüğünü yaptığı belirtilmektedir. Biz Hizmet Cetveli'ndeki bilgiyi esas alıyoruz. Bkz. İ.Ü. Rektörlük Sicil Dosyası, "Hizmet Cetveli".
[30] Bkz. İ.Ü. Rektörlük Sicil Dosyası, "Hizmet Cetveli".
[31] Türkmen, s. 10.
[32] Bkz. İ.Ü. Rektörlük Sicil Dosyası, "Hizmet Cetveli".
[33] Bkz. İ.Ü. Rektörlük Sicil Dosyası, "Hizmet Cetveli". Ayrıca bkz. Türkmen, s. 11. Tunç Edebiyat Fakültesi Psikoloji ve Terbiye Ord. Profesörlüğü'nden Edebiyat Fakültesi Umumi Ruhiyat Ordinaryüs Profesörlüğüne 37 sayı ve 27.11.1937 tarihli kararla naklen atanmıştır. Bkz. Kültür Bakanlığı Zatişleri Direktörlüğü'nün Üniversite Rektörlüğü'ne yazdığı 30.11.1937 tarih ve 30/14963 sayılı Kararname.

aletlerini de beraberinde getirerek ilk tecrübî psikoloji laboratuarının kurulmasına öncülük etmiş, psikolojiyi Almanya'da olduğu gibi deneysel bir bilim olarak ele almaya çalışmıştır.[34] Fakat Birinci Dünya Savaşı'nın kaybedilmesinden sonra Anschütz Almanya'ya dönmüş ve bu çabalar sonuçsuz kalmıştır. Tunç'un Darülfünun'a girişiyle birlikte umumi ruhiyat dersleri onun uhdesine verilmiş, Ali Haydar [Taner][35] ise 1924 yılına kadar tecrübî psikoloji derslerini sürdürmüştür.

Tunç Darülfünun'daki hocalığından başka İstanbul Darülfünun'u içinde açılan İlahiyat Fakültesi'nde de hocalık etmiştir. 3 Mart 1924 tarihinde çıkarılan Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun 4. Maddesinin âmir hükmü gereğince "yüksek diniyat mütehassıları yetiştirmek üzere" İstanbul Dârülfünûnu içinde açılan Ulûm-i Şer'iye şubesi 7 Ekim 1925 tarihli talimatnâme ile İlahiyat Fakültesi'ne dönüştürülmüştür. Fakültenin müfredâtına konulan Felsefe-i Din adlı ders okutulması ise Edebiyat Fakültesi Ruhiyat kürsüsü hocası olan Tunç'a 10 Teşrin-i evvel 1927 tarihinde tevdî edilmiştir.[36]

Bu tarihlerde İlahiyat Fakültesi'de İzmirli İsmail Hakkı (ö.1946), Mehmet Ali Ayni (ö.1943), İsmail Hakkı [Baltacıoğlu] (ö.1978), M. Şerafettin [Yaltkaya] (ö.1947), Hilmi Ömer Budda (ö.1952), Arapkirli Hüseyin Avni (ö.1954), M. Şemseddin [Günaltay] (ö.1961) gibi hocalar ders vermektedirler. Bu kişiler aynı zamanda Tunç'un çeşitli mecmualarda birlikte yazdığı ve fikri mesaisini paylaştığı ilim adamlarıdır.[37]

---

[34]Türkiye'de psikoloji eğitiminin 1915'te Alman psikoloji profesörü George Anschütz'ün Darülfünunun'da görevlendirilmesiyle başladığı kabul edilir. Türk psikoloji tarihinin kendisiyle başlatıldığı Anschütz hakkında son yıllara kadar bir çalışma yapılmamıştır. Sertan Batur bu meseleyi ele alarak psikoloji tarihi yazımı bakımından Türk psikolojisinde bir "köken mitosu" ile karşı karşıya olup olmadığımızı sorgulamaktadır. Gerçekten de Anschütz'ün ne Türkiye'ye gelmeden önce, ne de Türkiye'ye geldikten sonraki çalışmaları hakkında hiçbir bilgi yoktur; kendisi hakkında bilinen şeyler "1915 yılında İstanbul'a gelmiş ve beraberinde bir takım deney araçları getirmiş" bir psikoloji hocası olmaktan öte gitmemektedir. Batur bu sınırlı bilgilerin Türkiye'de psikolojinin kurucusu olmak için yeterli olmadığını belirterek bir "köken mitosu" ile karşı karşıya olduğumuzu ileri sürmektedir. Batur haklı olarak "Anschütz gerçekten bir "kurucu" vasfını taşıyorsa, kendisinden önce Türkiye'de psikolojinin bir yol kat etmemiş olması, üstelik Anschütz'ün arkasında bir gelenek bırakmış olması" gerektiği tespitinde bulunmaktadır. Anschütz Darülfünun'da 1915-1918 arasında üç yıl görev yapmış, bu süre sonunda arkasında psikoloji adına bir yazı dışında bir şey bırakmadan ülkesine dönmüştür. George Anschütz'ün mesleki yaşamı hakkında daha geniş bilgi için bkz. Batur, Sertan, "*Psikoloji Tarihinde Köken Mitosu ve Georg Anschütz'ün Hikâyesi*", **Toplum ve Bilim**, S.102, (2005), s. 168-188.

[35] George Anschütz 1915 kış sömestrinde İstanbul Darülfünunu'nda deneysel psikoloji dersleri vermeye başladığında kendisine daha sonraları psikolojiyle ilişkisini keserek kooperatifçilik alanında çalışmaya başlayacak olan Cevdet Nasuhi ve pedagog Ali Haydar Taner yardımcılık ve çevirmenlik yapmıştır. Anschütz'den sonra, onun notlarına dayanarak 1924 yılına kadar "deneysel psikoloji" derslerine devam eden Ali Haydar Taner, Batur'un ifadesine göre, psikolojiye önemli bir katkısı olmamıştır. Bkz. Batur, s. 168-188.

[36] Bkz. İ.Ü. Rektörlük Sicil Dosyası, "Hizmet Cetveli".

[37] Darülfünun İlahiyat Fakültesi ve burada ders veren hocaların hayatı ve kişiliği ile ilgili bkz. Er, Hamit, **İstanbul Darülfünunu İlahiyat Fakültesi Mecmuası Hoca ve Yazarları**, İslam Medeniyeti Vakfı, İst. 1993.

Tunç Edebiyat Fakültesi'ndeki dersleri ile birlikte bu görevini İlahiyat Fakültesi'nin kapatıldığı 1933'e kadar sürdürmüştür.

Üniversite Reformu Türk fikir hayatı ve felsefe eğitimi açısından oldukça önemli sonuçlar doğurmuştur. Darülfünun'un ıslah edilmesi fikri yeni değildir. Daha önce bu konuda bazı iyileştirmeler yapılmakla birlikte Darülfünun sürekli tenkitlerin hedefi olmaktan kurtulamamıştır. Eleştirilere bakıldığında bunların daha ziyade Darülfünun'un rejimin ihtiyaçlarına cevap vermediği, her alanda yapılan yeniliklere karşılık Darülfünun hocalarının değişim konusunda gelişmelere kayıtsız kaldığı noktasında toplanmaktadır.[38] Basında olduğu gibi T.B.M.M.'de de aylarca süren tartışmalardan sonra bu kurumun Türkiye'deki gelişmelere ayak uyduramayacağı fikri ağırlık kazanmış ve daha köklü çözümler aranmaya başlanmıştır. 1931 yılında Cumhuriyet Halk Partisi reformun kapsamını belirlemek amacıyla Avrupa'dan bir uzman getirtilmesi için bütçeye ödenek koydurmuş, Meclis'te kurulan Darülfünun Komisyonu ise Maarif Vekâleti'ne gerekli yazıyı yazarak reform sürecini başlatmıştır.[39] Yapılan görüşmeler neticesinde Cenevre Üniversitesi Pedagoji Profesörü Albert Malche Türkiye'ye davet edilmiş ve kendisinden Darülfünun ile ilgili bir rapor hazırlaması istenmiştir.

Prof. Malche 1932 yılı başları hazırlamaya başladığı raporunu 29 Mayıs 1932'de tamamlayarak Türk Hükümeti'ne sunmuştur. Raporu tüm ayrıntıları ile inceleyen Atatürk çeşitli konularda kendi düşüncelerini ifade eden notları[40] da ilave etmiş, böylece Darülfününun ilgasına ve İstanbul Üniversitesi adı ile yeni üniversite kurulmasına karar verilmiştir. T.B.M.M. tarafından 31 Temmuz l933'te Darülfünun'un lağvedilmesi ve 1 Ağustos 1933'te İstanbul Üniversitesi'nin kurulması karara bağlanmıştır.[41] Alınan karar neticesinde Tunç'un da mensubu olduğu Darülfünun ilga edilmiş, Darülfünun hocalarından mühim bir kısmı ise tasfiye edilerek kadro dışı

---

[38] 1933'te 'Üniversite Reformu'nun yalnızca bize has bir mesele olmadığını belirten Zeynep Direk, aynı tarihlerde Avrupa'da ve özellikle de Almanya'da 'üniversite reformu' ve üniversitenin 'yeniden' kurulması gerektiği tartışmalarının olduğuna dikkati çekmektedir. Ona göre devir "üniversite reformları" devridir. Bu devirde üniversiteler yeni değerlere ayak uyduramadıkları için kıyasıya eleştirilmişlerdir. Direk, Zeynep, "*Türkiye'de Felsefenin Kuruluşu*", **Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek**, Metis Yay., İst. 1998, s. 6.

[39] Başgöz, İlhan, **Türkiye'nin Eğitim Çıkmazı ve Atatürk**, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1995, s. 185.

[40] Üzerinde Atatürk'ün çizgi, işaret ve notları bulunan metin üzerine yapılan bir çalışma için bkz. Utkan Kocatürk, "*Atatürk'ün Üniversite Reformu ile İlgili Notları*", **Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi**, I/1, (Kasım 1984), s. 3-96.

[41] Ergun, Mustafa, **Atatürk Devri Türk Eğitimi,** Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Yay., Ankara, 1982, s.141.

bırakılmıştır.[42] Reform sırasında Tunç kadrosunu koruyarak Ord. Prof. ünvanı ile yeni üniversitedeki yerini almıştır.

Mustafa Şekip Tunç'un 1933 Üniversite Reformu'nda kadrosunu koruyarak Ord. Profesörlüğe yükseltilmesinde ilk akla gelen Türk devrimlerini desteklemiş olduğu fikridir. Fakat yalnızca devrimleri desteklemiş olmak kadrosunu korumak için yeterli değildir. Mesela Cumhuriyet'in kurulduğu yıllarda Darülfünun Emin'i (rektör) olarak görev yapan ve Darülfünun'da uzun yıllar pedagoji ve eğitim felsefesi dersleri veren Baltacıoğlu devrimleri desteklemesine ve ilmi yeterliliği konusunda hiç bir şüphenin olmamasına rağmen kadro dışı bırakılmıştır. Macit Gökberk onun tasfiyesi karşısında şaşkınlığını şu sözlerle ifade etmektedir: "Biz de düşünürdük: Şekip Tunç kaldı da İsmail Hakkı Baltacıoğlu neden gitti derdik. Bir anlam veremezdik."[43] Gelişmelere bakıldığında onun tasfiyesinin ilmi olmaktan çok siyasi olduğu anlaşılmaktadır. O halde Tunç'un fikrî mesaisini paylaştığı arkadaşlarından çoğu kadro dışı kaldığı halde Tunç yeni üniversitede nasıl görev almıştır?

Darülfünun hakkında bir rapor hazırlamakla görevlendirilen Cenevre Üniversitesi Pedagoji Profesörü Albert Malche'ın Avrupa tahsili sırasında Tunç'un hocası olduğu anlaşılmaktadır. Tunç 1934'teki bir yazısında "Muhterem Hocam Profesör Albert Malche"[44] ifadesini kullanmaktadır. Buradan hareketle Tunç'un biraz da hocasının insiyatifiyle üniversite kadrosunda yer aldığı düşünülebilir. Ayrıca Malche İstanbul'da yalnızca Darülfünun hakkında bir rapor hazırlamakla kalmamış,

---

[42] Reform süreci sonunda Malche'ın Darülfünun'a ilişkin raporuna dayanılarak yaş haddi, bilimsel yetersizlik ve devrimlere duyarsızlık gibi nedenlerle 31 Temmuz 1933'te bazı Darülfünun hocalarının işine son verilmiştir. Baltacıoğlu'nun belirttiğine göre Darülfünun'da bulunan 80 müderristen 52'si, 36 muallimden 14'ü açığa alınmıştır. Sonuç olarak 156 öğretim üyesinden 87'si açığa alınmış, 100 kadro lağvedilmiş, 66 kişiye de yeni üniversitenin kadrosunda yer verilmiştir. Durumu belirlenemeyen 3 öğretim üyesi ise bu hesaplamanın dışında bırakılmıştır. Baltacıoğlu, Ali, "*Darülfünun Tasfiyesi:1933'te Atılanlar ve Devam Edenler*", **Toplumsal Tarih**, S.167, (Kasım 2007), s. 35-36. Edebiyat Fakültesi'ne gelince, reform sırasında Edebiyat Fakültesi'nin 20 öğretim üyesinden 13'ü açığa alınmış ve 14 kadro ilga edilmiştir. Yine İlahiyat Fakültesi'nin 9 öğretim üyesinden 8'i İslami Tetkikler Enstitüsü'ne aktarılırken, 1 kişi açığa alınımış ve 5 kadro da ilga edilmiştir. Reform sırasında tasfiye edilen öğretim üyelerinin tam listesi için bkz. Baltacıoğlu, "*Darülfünun Tasfiyesi:1933'te Atılanlar ve Devam Edenler*", s. 39-41. Yeni Üniversite'de görev verilmeyerek tasfiye edilenler arasında Ferit Kam, Babanzade Ahmet Naim, İsmayıl Hakkı ve Orhan Sadettin gibi hocalar vardır. Mehmet Ali Aynî, İzmirli İsmail Hakkı gibi hocalar da işlerliği olmayan bir İslam Tetkikleri Enstitüsüne tayin edilmiş, fakat onlar emekli olmayı tercih etmişlerdir. Mehmet İzzet vefat etmiş, Orhan Sadettin kadrolu olduğu halde hastalığı yüzünden görev yapamamış, Hilmi Ziya ise daha sonra kadroya dâhil edilmiş ve Türk medeniyeti tarihi kürsüsüne getirilmiştir. Darülfünun'un ilgası ve üniversite reformu konusunda ayrıca bkz. Widmann, Horst, **Atatürk ve Üniversite Reformu**: Almanca Konuşulan Ülkelerden 1933 Yılından Sonra Türkiye'ye Gelen Öğretim Üyeleri, Yaşamöyküleri, Çalışmaları, Etkileri, (çev. Aykut Kazancıgil & Serpil Bozkurt), Kabalcı Yay., İst. 2000; Tunçay, Mete & Özen Haldun, "1933 Tasfiyesi'nden Önce Darülfünun", **Yapıt**, S.7, (Ekim-Kasım 1984), s.5-28; Tunçay, Mete & Özen Haldun, "1933 Darülfünun Tasfiyesi", Yeni Gündem, S.11, (1-15 Ekim 1984), s. 16-19; Kafadar, Osman, "*Üniversite Reformu'nun Felsefe Eğitimine Etkileri",* **Felsefe Dünyası**, S. 31, (2000/1), s.47-63.

[43] Gökberk'in ifadeleri için bkz. Kaynardağ, Arslan, **Felsefecilerle Söyleşiler**, Elif Yay., İst. 1986, s. 19.

[44] Mustafa Şekip, "*Müspet ve Yapıcı Disiplin*", **Muallimler Mecmuası**, 35-37, (İkinci Kanun – Şubat-Mart 1934), s. 97-98.

aynı zamanda modern eğitim konusunda konferanslar da vermiştir. Tunç'un belirttiğine göre, Malche'den Muallimler Cemiyeti ve felsefe talebeleri adına konferanslar vermesini bizzat kendisi rica etmiştir.[45] Bu rica üzerine Malche İstanbul Üniversitesi konferans salonunda "*Yeni Terbiyenin Prensipleri*", "*Terbiyede Seciyenin Teşekkülü*", "*İlkçağda Terbiye*", "*Ümanizm Terbiyesi*" konularında dört konferans vermiştir.[46] Bununla birlikte Malche'ın, kendisi hakkında müspet kanaat belirtmekle birlikte siyasi irade tarafından üniversite kadrosuna girmesi engellenen kişiler olduğu da bilinmektedir.

Reform sonunda "Darülfünun kaynaklı sessiz bir muhalefet Batılı bir uzman alet edilerek ortadan kaldırılmış", İlahiyat Fakültesi kapatılmış, daha da önemlisi üniversite özerkliğini kaybetmiştir. Felsefe bölümü ise Reichenbach'la birlikte yeniden kurulmuştur.[47] Bu tarihten itibaren Alman hocaların ve özellikle Reichenbach'ın temsil ettiği mantıkçı pozitivizm ve yalnızca pozitif bilimlere dayanan bir felsefe arama yolundaki çabaları etkili olmuştur. Felsefenin metafizik unsurlardan arındırılarak bilimin hizmetine verilmesini isteyen bu anlayış karşısında metafizik bir anlayışa sahip olan felsefeciler ve özellikle Bergsoncu düşünürler genel olarak sessiz kalmayı tercih etmişler, metafizik meseleleri çoğu zaman "yasak sözcükler listesi"ne almışlardır.[48]

Üniversite Reformu'ndan sonra Tunç'un temsil ettiği felsefî anlayış akademik, fikri ve siyasi mahfillerde popülerliğini yitirmiştir. Reichenbach felsefe bölümünün kütüphanesini düzenlerken, Tunç'a rağmen Bergson'un eserlerini, onun bir "edebiyatçı" olduğu gerekçesiyle Edebiyat Fakültesine naklettirmiştir. Bu sırada Felsefe Bölümü'ndeki değişimin farkında olan Tunç kendisinden tez yapmak isteyenleri de nazik bir biçimde geri çevirmekte, Reichenbach ve diğer hocalarla çalışmalarının kendileri için daha yararlı olacağını söylemektedir. Kendi ifadesine göre Aykut Kazancıgil Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'ne kaydını yaptırmış, fakat Kazancıgil'in babasının dostlarından biri olan Tunç, Von Aster'i göstererek "Oğlum delirdin mi, sakallının devri geçti, felsefe bitti, ya matematik oku, ya biyoloji!"

---

[45] Tunç, "*Müspet ve Yapıcı Disiplin*", s. 97-98.

[46] Malche'nin konferanslarıyla ilgili bir yazı için bkz. "*Prof. Malş'ın Konferansları*", **Muallimler Mecmuası**, 35-37, (İkinci Kanun – Şubat Mart 1934), s. 159. Sözü edilen konferaslardan ilk ikisi Edebiyat Fakültesi psikoloji ve terbiye doçenti Sabri Esat (Siyavuşgil)'in tercümesiyle **Muallimler Mecmuası**'nda yayımlanmıştır. Bkz. Malche, Albert, "*Yeni Terbiyenin Prensipleri"*, (çev. Sabri Esat Siyavuşgil), **Muallimler Mecmuası**, S.35-37, (İkinci Kanun - Şubat -Mart 1934), s. 98-103; Malche, Albert, "*Seciyenin Teşekkülünde İki Esaslı Devir: İlk Çocukluk ve Mürahiklik Devirleri"*, (çev. Sabri Esat Siyavuşgil), **Muallimler Mecmuası**, 35-37, (İkinci Kanun – Şubat-Mart 1934), s. 103-111.

[47] Direk, s. 7.

[48] Mollaer, Fırat, **Türkiye'de Liberal Muhafazakârlık ve Nurettin Topçu**, Dergâh Yay., İst. 2008, s. 155-156.

demiştir.[49] Ernest Von Aster, Nurettin Topçu'nun doçentlik sınavı için yazdığı **Bergson** tezini beğenmesine rağmen, Tunç'un tezin kabulüne karşı çıkması da bu bağlamda değerlendirilebilir. Bütün bu örnekler siyasi ideolojinin metafizikten uzak, pozitivist bir üniversite kurma teşebbüslerinin bir dereceye kadar başarılı olduğunu göstermektedir.

Tunç 24 Eylül 1931 - 31 Temmuz 1933 tarihleri arasında Edebiyat Fakültesi'nde Ruhiyat Tarihi ve Tarih-i Felsefe dersleri, 1 Ağustos 1933 - 26 Kasım 1937 arasında da Psikoloji ve Terbiye dersleri okutmuştur. 1937'de İstanbul Üniversitesi Tecrübî Ruhiyat kürsüsü kurulmuş[50] ve bu tarihten itibaren Tunç Umumi Ruhiyat kürsüsüne geçerek (27 Kasım 1937'de) buradaki derslerini 31 Aralık 1949'a kadar sürdürmüştür. Darülfünun'daki hocalığı sırasında ruhiyat derslerinde okutulmak üzere ders kitabı mahiyetinde irili ufaklı bazı telifleri yanında Herman Ebinghaus (ö.1909), Theodulé Ribot (ö.1916), W. James, H. Bergson, S. Freud, George Dwelshauvers (ö.1937) gibi Batılı yazarların felsefe ve psikolojiye dair kitaplarını tercüme etmiştir.

Resmî kayıtlara göre 8 Mayıs 1953 tarihinde İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Enstitüsü Umumi Psikoloji Ordinaryüs Profesörlüğünden yaş haddi sebebiyle 70 yaşını doldurarak emekli olmuştur.[51] Tunç'tan sonra psikoloji kürsüsüne Sabri Esat Siyavuşgil (ö.1968) getirilmiş, daha sonra bu kürsüyü Tunç'un asistanı Nezahat Arkun teslim almıştır.[52]

Tunç 17 Ocak 1958'de kalp yetmezliği şikâyetiyle tedavi gördüğü İstanbul Gureba Hastanesi'nde hayata veda etmiştir. Cenazesi 18 Ocak'ta Aksaray Valide Camii'nde kılınan cenaze namazından sonra Üniversite'ye götürülmüş ve burada yapılan merasimden sonra Zincirlikuyu mezarlığına defnedilmiştir.[53]

---

[49] Ayvazoğlu, Beşir, "*Aykut Kazancıgil*", **Aksiyon**, S.110, (11.01.1997).
[50] Toğrol, Beğlan, "*Psikoloji Bölümü ve Tecrübi Psikoloji Enstitüsü (1937-1972)*", **Psikoloji Bölümü ve Tecrübi Psikoloji Enstitüsü Çalışmaları Bibliyografyası**, Edebiyat Fak. Mat., İst. 1972, s. 1. Ayrıca bu sayı Psikoloji Enstitüsü'ne hizmeti geçen Prof. M. Şekip Tunç, Ord. W. Peters, Prof. Mümtaz Turhan ve S. Esat Siyavuşgil'in hatırasına ithaf edilmiştir.
[51] İ.Ü. Rektörlük Sicil Dosyası 30 Eylül1953 tarihli ve 41564 sayılı evrak. 33 yıl 10 ay 15 gün fiili ve 11 ay 21 gün itibari hizmet gördüğü belirtilmektedir. Bkz. SGK Emekli Sandığı Genel Müdürlüğüne yazılan 15 Ocak 1954 tarihli yazı.
[52] Toğrol, s. 3.
[53] Çankaya, s. 1147. Ayrıca vefat haberi için bkz. "*İlim Adamımız Şekip Tunç'u Kaybettik*", **Cumhuriyet**, 18 Ocak 1958, s. 1 ve 5.

4. Bir Felsefeci ve Aydın Portresinin Ortaya Çıkışı

Mustafa Şekip Tunç'un fikir ve şahsiyetinde etkili olan kişilerin başında babası Yusuf Besim Bey gelmektedir. Yusuf Besim Bey üst düzey devlet görevlerinde bulunmuş, Arapça ve Fransızca bilen, tarih ve edebiyata vâkıf, kültürlü ve münevver biridir. Suriye'deki memuriyeti sırasında İstanbul'da gazeteler ve kitaplar yayımlayan Ahmet Midhat Efendi (ö.1912)'nin yayınlarını okuyarak bilgi ve görgüsünü artırmıştır.[54] Aynı zamanda ihtilâlci bir ruha sahip olan Yusuf Besim Bey o sıralarda Kuleli Askeri Lisesi'ne devam eden Yusuf Akçura (ö.1935)'yı devrimci fikirleriyle etkilemiştir. Yıllar sonra Tunç'la karşılaşan Akçura, Tunç'un Yusuf Besim Bey'in oğlu olduğunu öğrenince ona: "Baban beni daha küçükken ihtilâlci yaptı, ondan sonraki hayatım hep onun tesirleriyle geçti. Bu ihtilalci ruh beni menfalarda, hapislerde çürüttü. Fakat bundan ötürü asla nâdim değilim" demiştir.[55]

Babasının meraklı ve araştırmacı kişiliğine mukabil annesi, kendi ifadesiyle "saf ve vehbî bir zekâ"ya sahiptir. Tunç araştırmacı, siyasî irâdeye mesâfeli tavrını babasından; biraz içe kapanık, biraz gizemli yanını ise annesinden almıştır. Maddi sıkıntı duymayacak kadar orta bir aileye mensup olmakla birlikte evde en önemli meselelerin aile içi tartışmalar[56] ve psikolojik çatışmalarda toplanması onun ruhiyatla ilişkisini hazırlayan ilk amiller olmalıdır. Bir taraftan ideal bir örnek olarak gördüğü babası, diğer taraftan çok sevdiği annesi arasında geçen münakaşalar Tunç'u derinden etkilemiştir. Diğer taraftan babasının resmi görevleri nedeniyle şehir şehir gezen Tunç bir yerde uzun süre durmamalarından dolayı kendi yaşıtlarıyla sürekli arkadaşlıklar kuramamış, bu nedenle içe dönük, duyarlı ve hassas bir çocuk olarak büyümüştür. Onun bu konudaki açıklarını ağabeyi Mehmet Şekip ile, özellikle babası telâfi edecektir.[57]

Tunç'un düşünce hayatı ile ilk temasları erken yaşlarda, henüz idadi yıllarında başlamıştır. O, daha küçük yaşlarda en büyük merakının felsefe ve psikoloji alanında

---

[54] Türkmen, s. 8.
[55] Türkmen, s. 8.
[56] Türkmen, s. 11. Aile içi çatışmalar ile kastedilen Tunç'un anne ve babası arasındaki münakaşalardır. Bu münakaşaların bizim açımızdan önemi bunların Tunç'un psikoloji ile ilişkilerini hazırlayan nedenlerin başında gelmesidir. Tunç'un kendi hayatına dair anlattıklarına bakılacak olursa bu münakaşaların nedeni ile ilgili bazı tespitlerde bulunmak mümkündür. Annesi Sabire Hanım Yusuf Besim Bey'in üçüncü karısıdır. Yusuf Besim Bey'in ilk karısı ölmüş, ikincisinden ise bir namus meselesi yüzünden ayrılmıştır. Sabire Hanım ise henüz çocuk denebilecek bir yaşta Yusuf Besim Bey'le evlendirilmiştir. Sabire Hanım evlendiği sırada 13, Besim Bey ise 27 yaşındadır. Sabire Hanım'ın gerek yaşının küçük oluşu, gerekse evliliğin gerçekleştiği Suriye'den İstanbul'a dönmekte ısrar edişi sözü edilen münakaşalarda etkili olmuş olmalıdır. Diğer taraftan annenin Sofya muhaciri bir ailenin çocuğu, babanın ise Anadolu'lu oluşu ve isyankâr kişiliği "kültür çatışması"nı doğuracak bir etken olarak sayılabilir. Tunç'un ailesi ile ilgili bilgiler için bkz. Türkmen, s. 6-7.
[57] Türkmen, s. 11.

toplandığını, felsefi konulara ilgisinin ise daha Vefa İdâdîsi son sınıfında iken ilm-i kelam dersleri ile başladığını ifade etmektedir. Burada Allah'ın varlığını ispat için gösterilen deliller onu tatmin etmemiştir. Çünkü gösterilen deliller, onun deyişiyle "saatçi örneğinde olduğu gibi mevcut şeylerden yapılan birer eserden ibaret kalmaktadır. Hâlbuki Allah'ın kâinatı yaratması mevcut varlıklarla değil, yoktan yaratılmış varlıklarla olduğundan" gösterilen deliller hem yersiz hem de yetersizdir. Bu derslerle birlikte varlık, yokluk ve yaratma konuları üzerinde düşünmeye başlayan Tunç düşüncelerini babası Yusuf Besim Bey'le paylaşmıştır. Bu konuda geniş bir kültüre sahip olan Yusuf Besim Bey onun sorularına bir arkadaş gibi heyecanlı bir alaka ile cevap vermiş, zihnini açacak ve tenkit kabiliyetini kuvvetlendirecek tartışmalarla onun tecessüslerini derinleştirerek bir bakıma onun fikri anlamda yetişmesinde önemli bir rol oynamıştır.[58]

Tunç Mülkiye'de iken, kendi kendine Fransızca öğrenmeye ve tercümeler yapmaya başlamış, hatta o zamanlar bütün vaktini verdiği Fransızca yüzünden Türkçe klasik eserlere yeterli vakit ayıramamıştır. Fransızcaya karşı uyanan bu merakı okuldan çok babasından kaynaklanmaktadır. Tunç fikri inkişaflarında ve Fransızca öğrenmesinde en büyük amilin babası olduğunu ifade etmektedir. Kendi ifadesine göre, beylik fikirlere karşı her vesile ile nefretini belirten Yusuf Besim Bey onda sürekli büyük adam hayranlığı uyandırmaktadır. Tunç bu hayranlığın etkisiyle bunların resimlerini çizmenin ve erişilemez gördüğü bu adamların eserleriyle temas etmenin kendisinde mukavemet edilemez bir şevk haline geldiğini, bu nedenle Avrupa lisanlarından birini öğrenme ihtiyacı duyduğunu belirtmektedir.[59] Babasının etkisiyle Tunç'un henüz çocuk yaşlarda iken Ahmet Midhat'ın yayımladığı çoğu telif, bir kısmı Fransızcadan telif-tercüme kitaplardan bir kısmını okumuş olduğu düşünülebilir. Bu dönemde aydınların genel olarak Fransız kültüründen etkilendiklerini ve Fransızca'dan çeviriler yaptıklarını düşünecek olursak bu etkide dönemin genel bir havasını da sezebiliriz.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi Tunç Vefa İdâdîsi ve Mülkiye Mektebi'nde yüksek düzeyde dinî, siyasî, içtimaî ve edebî bir eğitim görmüş ve "iyi derece"de bir şehâdetnâme ile mezun olmuştur. Mülkiye Mektebi'nin Osmanlı idaresine devlet adamı yetiştiren bir kurum olduğu ve buradaki eğitimin bizzat padişahın himâye ve gözetimi altında olduğu hatırlanacak olursa Tunç'un aldığı eğitimin ne kadar ciddi olduğu daha iyi anlaşılır. Buna ek olarak Avrupa'da yaptığı psikoloji tahsili ile meslekî alanındaki bilgilerini artırmıştır.

---

58 Türkmen, s. 11.
59 Türkmen, s. 8.

Eğitim hayatının yanında görev yaptığı yerler ve içinde bulunduğu çevreler de onun fikrî inkişafında önemli rol oynamıştır. Bu hususta İstanbul, Kosova ve Cenevre şehirlerinin fikrî muhitlerinin onun üzerinde yetiştirici etkisinden söz edilebilir. İstanbul bütün tarihi boyunca kültür ve medeniyetin başkenti olmuştur. Aynı şekilde Tunç'un ilk görev yeri olan Üsküp de tarihî Kosova'nın merkezi ve Osmanlı Devleti'nin mühim kültür merkezlerinden biridir. Z.F. Fındıkoğlu'nun belirttiğine göre Üsküp 1910'larda en az Selanik kadar mühim bir "münevver yatağı"dır.[60] Tunç buradaki vazifeleri sırasında Üsküp Muallim Mektebi müdürü Sabri Cemil [Yalkut] ile birlikte muallimlere yönelik **Yeni Mektep** (*1911-1912, 14 sayı*) adlı bir mecmua çıkarmış ve bu mecmuada düzenli olarak yazılar yazmıştır. Mecmuadaki yazıların büyük çoğunluğu Sabri Cemil Bey ile Tunç'a aittir. Böylece Tunç ilk yazılarını bu mecmuada neşretmiştir.

Tunç'un bu mecmuadaki yazıları mektepteki Türkçe ve edebiyat derslerine paralel olarak Osmanlıca'nın imlâ ve grameri üzerinedir. Yazarın ilk yazılardan itibaren Üsküp'lü öğrencilere Osmanlıca öğretme amacı güttüğü anlaşılmaktadır. Özgün bir düşünceye sahip olabilmek için öncelikle dili doğru kullanmak ve okuduğunu anlamak gerektiğini düşünen Tunç ilk yazısında eğitimdeki sıkıntılara işaret ederek yanlış tedris usulleri yüzünden çocukların okuduğunu anlamadığını, düşünmediğini ve bir "fikr-i mahsus sahibi" olamadığını belirtmektedir.[61] Bu yüzden yazılarında imlâ konularına ağırlık vermiş, seçme metinler, şiirler ve tekerlemelerle metinleri zenginleştirmiştir.[62] Öğrenciler için alıştırma mahiyetindeki bu yazılar dışında Tunç'un mezun olan öğrencilere hitâben yaptığı uzunca bir konuşma da "*Hayatta Sizler*" başlığı altında sekiz makale olarak aynı mecmuada neşredilmiştir.[63]

Kosova'da görev yaptığı tarihlerde Balkanlar Osmanlı Devleti'nden kopmak üzeredir. Milli duyguların, birlik ve beraberlik cümlelerinin fazlaca kurulduğu

---

[60] Ahmet Halil, [Z.F. Fındıkoğlu], "*Üstat Şekip Tunç*", *M.Ş.T.J.,* s. 87-88.
[61] Tunç, "*Osmanlıca*", **Yeni Mektep**, I/1, (Nisan 1327/1911), s. 9.
[62] Bazı yazıların hangilerinin M.Ş. Tunç'a ait olduğu açık bir şekilde anlaşılamamaktadır. Tunç'un öğrencilerinden ve yakın dostlarından biri olan Fındıkoğlu'nun belirttiğine göre bu yazılardan bir bölümü Tunç tarafından yazılmış, bir bölümü A. Tevfik (...), Edhem Ruhi (...), İbrahim Alaeddin [Gövsa] (ö.1949) gibi yerli eğitimcilerden iktibas edilmiş, diğer bir bölümü ise Maksim Gorki (ö.1936), Lamartine (...), Michelet (...), Jules Renard (ö.1910) gibi yabancı yazarlardan tercüme yoluyla iktibas edilmiştir. Bkz. Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri, "*Profesör Şekip Tunç'un İlk Yazıları*", **Bilgi**, 79, (Ekim 1953), s. 2.
[63]"*Hayatta Sizler*" başlığıyla yayımlanan bu yazılar Fransız eğitimci Jules Payot (ö.1907)'tan mülhemdir ve pedagojik bilgiler içermektedir. Yazıların başlıkları yazıların içeriği ile ilgili bilgi verecek mahiyettedir: *"14 Nisan Gecemiz", "Bu Sene Çıkacak Talebelerime (Muallimin Muhitle Münasebeti)", "Hayatta Sizler (Muallimin Endişeleri)", "Hayatta Sizler (Muallimin Fikrî Mesaîsi)", "Muallimlerin Siyasette Mevkii", "Kosova Muallimlerinin Civar Hükümetlerin Emel ve Faaliyetlerine Karşı Vazifeleri", "Muallimin İnsanlık Vazifeleri", "Güzele Hürmet ve Muhabbet".* Tamamı 1911'de yayımlanan bu yazılar **Yeni Mektep**'in ilk sayısından başlayarak 14. sayıya kadar devam etmiştir.

bugünlerde onun lisan meselesi üzerinde durması anlamlıdır. Çünkü ona göre lisanın o günün şartları içinde birlik ve beraberliğin sağlanması açısından sosyal bir işlevi vardır. Esâsen Türk lisanından başka bir şey olmayan ve o güne kadar Türkler arasında bile yalnız ana-babadan veya kulaktan öğrenilen dil (*Osmanlıca*) Meclis-i Millî'de Türk, Bulgar, Arap, Rum, Arnavut, Sırplar gibi unsurların müşterek hukuklarını temin ve idâme eden bir vasıta haline gelmiştir. Osmanlılar ilelebet yaşamayı istiyorlarsa dillerine sahip çıkacaklardır. Lisana sahip çıkmak ise o lisanı sevmek, ehemmiyetini takdir ederek çalışmak, gelişmesi ve yayılması için fedâkârâne çalışmakla mümkündür.[64]

Tunç'un "Osmanlıca" olarak isimlendirdiği dil Osmanlı Devleti sınırları içinde yaşayan bütün milletleri bir çatı altında toplayacak olan öz ve sade Türkçedir. Onun bu vesile ile dile getirdiği fikirlerde Balkan Savaşları öncesi Osmanlı Devleti'nden kopmak üzere olan vatan topraklarını birarada tutmak ve çöküşü durdurmak için çareler arayan Osmanlı aydınının çırpınışlarını görmek mümkündür. Nitekim bu sırada Osmanlı Devleti de kendine mahsus bir metotla bünyesinde bulunan farklı milletleri tek bir kültür içinde kaynaştırmaya çalışmaktadır. Bu nedenle İstanbul idadilerinden başka Mülkiye Mektebi'nde de Arapça ve Farsça dışında Rumca, Ermenice ve Bulgarca okutulmaktadır. Ne var ki bütün bunlar çöküşün durmasına ve Balkanların elden çıkmasına mani olamamıştır. Çünkü Türklerden başka diğer bütün azınlıkların gütmeye başladığı ihtilalci bir nasyonalizm, Osmanlı İmparatorluğu'nun parçalanmasından istifade etmek isteyen büyük devletler tarafından gördüğü desteklerle çoktan kökleşmiş ve esas zaferlerini kazanmıştır.[65]

Tunç'un dilin sosyal işlevi konusunda Ziya Gökalp (ö.1924)'ten etkilendiği anlaşılmaktadır.[66] Bu tarihlerde Selânik'te bulunan ve bir grup arkadaşıyla **Genç Kalemler** (*1910-1912, 33 sayı*) mecmuasını çıkaran Ziya Gökalp de aynı endişeleri taşımaktadır. Gökalp bu mecmuada Türklüğün dininin, vatanının ve vicdanının bir olduğunu, lisanı da bir olmadıkça bunların bir anlam ifade etmeyeceğini ifade eden şiirler neşretmektedir. Gökalp'in *Altın Destan*'ı Tunç'un üzerinde gerçek bir "*Altın*

---

[64] M. Şekip, "*Osmanlıca*", **Yeni Mektep**, I/1, (Nisan 1327/1911), s. 9-10.

[65] Tunçoğlu, Mustafa Şekip, "*Ziya Gökalp'a Ait Hatıralarım (O'nun Hatıraları IV)*", **İş**, V/19, (1939), s. 146. Mustafa Şekip'in soyadının Tunçoğlu şeklinde geçmesi Z.F. Fındıkoğlu'nun kendisine ait bir tasarruftur ve sadece bir kez bu şekilde yazılmıştır. Esasen yazının neşredildiği **İş** mecmuasının ilgili sayısındaki bütün yazar soyadları tamamen "oğlu" eki ile yazılmıştır. Örneğin Orhan Tunaoğlu, H.Z. Ülkenoğlu vb. Bkz. **İş**, V/19, (1939).

[66] Tunç'un Türk dili ve grameri konusunda başka etkilere de açık olduğu anlaşılmaktadır. Y. Ülkü Vardarös "*Unutulmuş Bir Türkçü: Sâdî*" adlı yazısında, Üsküp'e sürgüne gönderilen Sâdi isimli bu kişinin Mustafa Şekip, Enis Behiç ve Şübbân-ı Vatan'a dahil bir çok genci Türkçe yazmak konusunda teşvik ettiğini kaydetmektedir. Sâdi'nin kimliği hakkında daha fazla bilgi için bkz. Vardarös, Y. Ülkü, "*Unutulmuş Bir Türkçü: Sadî*", **Varlık**, V/100, (1 Eylül 1937), s. 436.

Destan" etkisi yaratmıştır. Destanı okuyan Tunç, kendisinin belirttiğine göre, daha ilk mısralarında aydınlıklar getiren bir ruha temas etmenin verdiği dinç duygularla yerinde duramaz olmuş, daha sonra bu kişinin Ziya Bey adında, etrafında hürmet ve hayranlık uyandıran bir mütefekkir olduğunu öğrenmiştir.[67]

Tunç Kosova'daki vazifeleri sırasında İstanbul'da çıkan fikir ve eğitim dergileri ile Avrupa'da neşredilen eğitim ve psikoloji yayınlarını da takip etmektedir. İstanbul'da Muallim Mektebi müdürü Satı el-Husrî (ö.1968)'nin çıkardığı **Tedrisât-ı İbtidâiye** *(1326-1327, 18 sayı)* onun takip ettiği mecmualardan biridir. Bu tarihlerde yazıları ve konferanslarıyla dikkati çeken Satı Bey eğitim ve terbiye (*pedagoji*) alanındaki önemli isimlerden biridir. Tunç Üsküp'te bulunduğu yıllarda Satı Bey'le eğitim ve terbiye konusunda fikri münakaşalarda bulunmuş, karşılıklı yazılan mektuplar **Yeni Mektep**'te neşredilmiştir.[68] Henüz 19-20 yaşlarında genç bir hoca olan Tunç'un gerek pedagoji ve eğitim konusundaki görüşleri, gerekse bu konularda bir otorite kabul edilen Satı Bey'le açık mektup şeklinde süren münakaşaları onun erken yaşlarda teşekkül eden pedagoji ve eğitim konusundaki ilgilerini açıkça ortaya koymaktadır.

Diğer taraftan Tunç, **Yeni Mektep**'teki yazılarında T. Ribot (ö.1916), W. James (ö.1910), J. Payot gibi Batılı düşünürlere atıflarda bulunup, zaman zaman Batılı düşünürlerden tercümeler yapmaktadır. Buradan da anlaşılıyor ki, Tunç yalnız İstanbul'daki neşriyatı değil, aynı zamanda Avrupa'da yapılan neşriyatı da takip etmektedir. Nitekim eğitim ve psikoloji konusundaki yetersizliğini fark ettiğinde psikoloji ve eğitim tahsili yapmak üzere Avrupa'ya gitme girişimlerinde bulunmuştur.

Onun yetişmesindeki en önemli unsurlardan biri de İstanbul'da bazı dergiler etrafında toplanan fikir çevreleridir. İstanbul ve Avrupa neşriyatını yakından takip eden Tunç Avrupa'dan dönüşünden sonra 1921'e kadar **Muallim** (*1332/1916-1334/1918, 25 sayı*), **Terbiye** (*1330/1334, 10 sayı*) ve **Tedrisat** (*1334/1918-1926, 69 sayı*) mecmualarında pedagoji ve ruhiyata dair yazılar yazmış, Emile Zola (ö.1902)'dan bazı tercümeler yaparak sözü edilen mecmualarda neşretmiştir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Tunç'un Avrupa dönüşünden sonra yazdığı ilk yazı **Muallim** mecmuasında neşredilen "*Terbiye ve Ruh-u Beşer*" başlıklı ve 15 Kânunusani 1332/1916 tarihli yazıdır.[69] Tunç bu yazıda Ziya Gökalp'in kıymet ve şe'niyet hükümleri çerçevesinde "hars" ve "medeniyet" tanımlarını tenkit etmektedir. Gökalp bu sırada fikir sahasında ciddi bir otoriteye sahiptir ve Darülfünun'da dersler

---

[67] Tunçoğlu, "*Ziya Gökalp'a Ait Hatıralarım (O'nun Hatıraları IV)*", s. 146.
[68] Bkz. Tunç, "*Satı Efendi'den Alınan Bir Mektup ve Cevabı (Zekâ Hakkında Bir Münakaşa)*", **Yeni Mektep**, I/12, (Mart 1328), s. 357-361.
[69] Tunç, "*Terbiye ve Ruh-u Beşer*", **Muallim**, I/7, (15 Kânunusani 1332/1916), s. 207-212.

vermektedir. Tunç'un yazıları bazı Darülfünûn hocaları ve özellikle Ziya Gökalp'in dikkatini çekmiş ve Tunç'un Darülfünûn'a intikali konusunda asıl desteği o vermiştir.

Tunç'un Gökalp'in fikirleri ile ilk temasının Üsküp'te bulunduğu yıllarda gerçekleştiğini belirtmiştik. Tunç Balkan savaşlarından sonra da, Gökalp'in Darülfünun'un konferans salonu ve Milli Talim ve Terbiye binasında verdiği konferansları bir dinleyici olarak takip etmiştir.[70] Şahsi tanışmaları ise Darülfünun'da müderrisler odasında otururken Ziya Bey'in süngülü bir jandarma eşliğinde Adliye Nezareti'ne götürüldüğü bir güne denk gelir.[71] Ne var ki Gökalp'in onun üzerindeki tesiri azalmış, hatta giderek onun özellikle fert ve toplum fikirlerinin karşısında yer almaya başlamıştır. Gökalp tesirinin azalmasında Tunç'un ferdiyetçi karakteri ve Avrupa tahsilinin etkili olduğu anlaşılmaktadır. Onun psikoloji tahsil ettiği J.J. Rousseau Enstitüsü yapısalcılık akımını benimsemektedir. Bilincin yapısal bileşenlerinin iç gözlem yöntemiyle analizine dayanan bu anlayış ferdin iç dünyasından hareket etmektedir. Tunç'un daha sonra benimseyeceği ve Türk fikir hayatına tanıtacağı H. Bergson, W. James ve S. Freud da aynı yöntemi kullananmaktadırlar. Dolayısıyla Tunç'un buradaki eğitimi, onun daha sonra benimseyeceği Bergson felsefesi için uygun bir düşünce zemini yaratmış, Gökalp'in fikirlerini de daha çok bu filozofların tesiriyle tenkit etmiştir. Nitekim bu tenkitler **Dergâh** mecmuasında daha da belirgin bir hale gelecektir.

Tunç'un fikirlerinin teşekkülünde etkili olan amillerden biri de kahveler ve kıraathânelerdir. Cumhuriyet'in ilk yıllarından itibaren kahve ve kıraathâneleri mekân tutan bazı aydınlar burada fikirlerini ilk elden test etme, yeni kişiler ve fikirlerle tanışma fırsatı bulmuş, birçok düşünür ilk elden düşünme disiplinini bu yerlerde edinmiştir. Bu bakımdan kahve, kıraathane, lokanta ve benzeri yerler düşünce hayatının en canlı merkezlerinden biri olmuştur. Bu tür yerlerde başlayan dostluklar fikir adamlarını bazen bir mecmua veya bir dernek ve cemiyet etrafında toplayarak

---

[70] Tunç, "*Ziya Gökalp'a Ait Hatıralarım (O'nun Hatıraları IV)*", s. 146-148.

[71] Gökalp, 1918'de imzalanan Mondros Mütarekesi'nden sonra Ocak 1919'da, "asayişi bozma ve Ermenilere zor kullanma" iddiasıyla Divan-ı Harp'te idam cezası ile yargılanmıştır. Gökalp'in öğrencilerinden biri olan Hatemi Senih Sarp onun tevkifini şu sözlerle anlatmaktadır: "Harbin son günleri gelmişti. Malum akibetler belirdi. Bir gün derse girmeden evvel, Ali Kemal'in, o günkü gazetesinde çıkmış bir makalesini getirdiler: Ziya Gökalp idam edilmelidir serlevhalı bir başmakale. Sınıfa girdi. Aynı soğukkanlılıkla dersini verdi. Benizinde solgunluk bile yoktu. Kendisine mahut makale hakkında fikrini sorduk: "İçtimâi bir hâdise" dedi, o kadar… Birkaç gün sonra, Darülfünun'daki dersine geldiği bir saatte onu tevkif edip götürdüler. Eski Harbiye Nezareti avlusundaki binada ziyaretine gittik. Aynı sakin adam". Sarpoğlu, Hatemi Senih, "*Profesörlükten Sürgüne*", **İş**, V/19, (1939), s. 149.

önemli fikir hareketlerinin oluşmasına katkıda bulunmuştur.[72] Tanpınar "kaç nesil, kaç terbiye burada birleşirdi" diyerek kahvelerin sosyal rolüne işaret etmektedir.[73]

Birçok düşünür gibi Tunç da Mütareke döneminin zorlu günlerinde Beyazıt'tan Ayasofya'ya kadar bütün Divanyolu'nu dolduran kahvehanelere uğramayı adet edinmiştir. Aydınlar sabah akşam, günde iki öğün gidilen bu kahvelerde buluşup memleket ve edebiyat meselelerini konuşmaktadırlar.[74] Gerek sevilen sohbeti, gerekse iyi bir dinleyici oluşuyla tanınan Tunç bu tür sohbetlerin daimi üyesi olmuştur. Milli Mücadele'ye İstanbul'dan destek veren **Dergâh** (*1921-1923, 42 sayı*) mecmuası ve Tunç'un Bergsoncu fikirleri bu çevrenin bir ürünüdür. Bu yıllarda Yahya Kemal'in etrafında toplanan bir kısım Darülfünun hocaları, öğrenci ve edebiyat meraklıları genellikle Nuruosmaniye'deki **İkbal** kıraathanesinde toplanmakta ve burayı **Dergâh**'ın idarehanesi gibi kullanmaktadırlar. Mustafa Şekip, İsmail Hakkı ve Mehmet Emin'in başı çektiği Bergson merkezli tartışmalar burada yapılmış, zaman zaman A. Schopenhauer, J.S. Mill, H. Spencer, W. James, gibi düşünürler de tartışma konusu olmuştur. **İkbal**'in müdavimleri arasında Hasan Ali Yücel, Necmettin Halil Onan, Ali Mümtaz Arolat, Mustafa Nihat Özön, Nurullah Ataç gibi ilim, edebiyat ve sanat adamları, yazarlar ve şairler de bulunmaktadır.[75]

Tunç'un fikirlerinin teşekkülünde en etkili olan isim şüphesiz Fransız filozofu H. Bergson'dur. Türkiye'de Bergsonculuk denildiğinde akla ilk gelen isim Mustafa Şekip Tunç'tur. İkbal Kıraathanesi ve **Dergâh** mecmuası çevresinde şekillenen Bergsonculuk özellikle Tunç'un gayretleriyle felsefî bir ekol haline gelmiştir. Tunç Bergson felsefesiyle ilk defa ne zaman ve kimin vasıtasıyla temas etmiştir? Bu ilgi Bergson felsefesinin hangi özelliğinden kaynaklanmaktadır?

---

[72] Ayvazoğlu, *Peyami:Hayatı Sanatı Felsefesi Dramı*, s. 82-83.
[73] Tanpınar, Ahmet Hamdi, **Beş Şehir**, MEB Yay., İst. 1969, s. 211.
[74] Ayvazoğlu, *Peyami:Hayatı Sanatı Felsefesi Dramı,* s. 83.
[75] Ayvazoğlu, *Peyami:Hayatı Sanatı Felsefesi Dramı*, s. 83. Tunç **Dergâh** kapandıktan sonra başka mekanlarda dostları ve öğrencileriyle buluşmaya devam etmiştir. Necip Fazıl hatıralarında **İştaynburg** adlı bir lokanta ve birahaneden bahsetmektedir. Babıâli'den Sirkeci'ye doğru inilen bir yerde bulunan bu mekân başta Tunç olmak üzere Peyami Safa (ö.1961), Mesut Cemil (ö.1963), Fikret Âdil (ö.1973), Burhan Ümit [Toprak] (ö.1967), Burunsuz Tevfik, Şeyh Nureddin [Artam] (ö.1958) ve Necip Fazıl [Kısakürek] (ö.1983) gibi Babıâli'nin genç şair, yazar ve sanatçılarının uğrak yeri olmuştur. Bkz. Kısakürek, Necip Fazıl, **Babıali**, Büyük Doğu Yay., İst. 1999, s. 11. Pek çoğu bohem bir hayat yaşayan bu kişiler bu tür mekânlarda buluşarak fikir sanat ve edebiyat dünyasına adımını atmış, başka bir deyişle fikir ve sanat terbiyesini ilk elden bu mekânlarda almıştır. Tanpınar Tunç'un da içinde bulunduğu bir grup aydının bohem hayatına şu sözlerle işaret etmektedir: "Peyami, Çalılı, ... Muhtar, Necip, Fikret Adil, Mustafa Şekip Tunç, Eşref Şefik, bunlar bir devrin bohemiydiler. Bu bohemde üslûp Peyami ile Çallı'dan gelirdi. Namık İsmail aile çocuğu sıfatıyla bu boheme iştirak ederdi. Elif Naci üç kat rate, sıfatıyla..." Tanpınar, Ahmet Hamdi, **Günlüklerin Işığında Tanpınarla Başbaşa**, (Hzl. İnci Enginün, Zeynep Kerman, Dergâh Yay**.**, İst. 2007**,** s. 307.

Tunç'un **Dergâh**'tan önce 1916-1920 yılları arasında yazdığı **Terbiye** ve **Tedrisat** mecmualarında Bergson'a dair herhangi bir ize rastlanmamaktadır. Onun Bergson'la temasının Darülfünun'a intikalinden sonra gerçekleştiği ve bunda da, tıpkı Darülfünun'a girişinde olduğu gibi İsmayıl Hakkı'nın etkili olduğu anlaşılmaktadır. H.Z. Ülken'in aktardığına göre İ.H. Baltacıoğlu Bergson'un kitaplarını okuması için Tunç'a vermiş, fakat Tunç bir müddet sonra anlamadığını söyleyerek kitapları geri getirmiştir.[76] Bununla birlikte Tunç Bergson'a duyduğu ilginin ne zaman ve hangi psikolojik sebeplerle başladığını şu sözlerle ifade etmektedir:

> "Bergson'un eserlerile olan alâkam Umumî Harb'in son senelerinde başlamış ve mütarekeyi müteâkip pâyitahtımızın uğradığı hileli esâret ve buna inzimam eden İzmir Faciası bu alâkayı gayr-ı kabil-i içtinab şiddetli bir ibtilâya kalbetmiştir."[77]

Öyle anlaşılıyor ki Tunç, Maarif Nezareti'ne bağlı Tedrisat-ı Tâliye İkinci Şube Müdürlüğü yaptığı tarihlerde (1919), bu sırada umumi müdür olan İ.H. Baltacıoğlu'nun[78] teşvikiyle Bergson'la ilgilenmeye başlamış, İzmir'in İşgali (15 Mayıs 1919) onun bu ilgisini ileri noktalara taşımıştır. Buradan hareketle **Dergâh**'ın çıkmaya başladığı 1921'e kadar onun Bergson'la ilgili araştırmalarının sürdüğünü, ilk sayısı Nisan 1921'de neşredilen **Dergâh**'ta ise Bergsoncu fikirlerinin canlı bir ifadeye kavuştuğunu söyleyebiliriz. Millî facialarını onda Bergson etkisini kuvvetlendirmesi de ayrıca değerlendirilmesi gereken bir meseledir.

Tunç kendi ifadesine göre, Bergson'la temas etmeden önce birçok Batılı filozofu okumuş, fakat bunlardan hiç biri ona "iradesini bulduracak bir telkin" yapamamıştır. Bunlardan hangisini okuduysa "bunlardan ya bir ilim müfettişliği veya bir sistem mimarlığı hissini" almış, fakat hiçbirinde "iradesini köklerinden kavrayacak bir kudret" bulamamıştır. Altı-yedi yıl boyunca çağdaş ruhiyatçıların eserlerini okuyan Tunç, aynı zamanda müsbet ruhiyatın imkân ve sınırlarını araştırmıştır. Nihayet hayatın ve ruhun bilgisinin içgüdülerle hislerde olduğu sonucuna varmıştır. Ne var ki Bergson'a gelinceye kadar filozofların büyük bir kısmı bu konu ile ilgilenmemiş, bu konuyla ilgilenenler de ruhun kabuk tabakası olan zekâya takılıp kalmışlardır. Hakikî benliğe, insiyak ve hislere kadar inenler de ya tamamen mistisizme, yahut soyut bir dünyaya varmışlardır. Hâlbuki onun aradığı felsefe bunlardan tamamen farklıdır. Tunç Bergson'la temas edinceye kadar yaşadığı felsefî arayışlarını ve felsefeye dair beklentilerine dair şunları kaydetmektedir:

---

[76] Ülken, Hilmi Ziya, **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi**, Ülken Yay., İst. 2001, s. 451.
[77] Bergson, Henri, **Bergson ve Kudret-i Ruhiye'ye Dair Bir Kaç Konferansı**, (çev. Mustafa Şekip), Matbaa-yı Amire, İst. 1339/1923, s. 5.
[78] Türkmen, s. 10.

“Götürüldüğüm yol hep akıl ve mantık usullerile açılmış birtakım sun'î caddelerdi. Felsefenin gâyesi kâinatın, ruh ve hayatın hakikî seciyesini, tabiî iradelerini bulmak ve hiç olmazsa telkin etmek olacakken dinlediğim ve okuduğum tefelsüflerin ekseriyetle iradeyi kıran ve zekâyı yüksek, fakat mevhum bir “mücerredi âlâ”ya çıkarttıktan sonra bütün âlemi tek ve mücerret bir düsturdan bir hendese davası gibi ispat ve istihraç etmek istiyen bir zihniyetleri vardı. Beni sevk-i tabiîlerimden, his ve heyecanlarımdan, ihtiras ve iradelerimden uzaklaştırarak teleskopları münhasıran akıl ve zekâdan yapılmış bir rasathaneye bırakan ve burada da gözüme yalnız tefekkürü sırfe veya mihanikiyet adesesini dayayarak temaşaya davet eden bir felsefe ile bir türlü kaynaşamamıştım.”[79]

Bu ifadelerden de anlaşılacağı gibi Tunç akıl ve mantığı ön plana çıkaran, insanın iç dünyasına hitap etmeyen bir felsefe ile barışamamıştır. Bergson felsefesinde akıl ve zekâ’nın bilgi değeri “sezgi”den sonradır. Sezginin kaynağı ise içgüdüler, yani insanın tabii davranışlarıdır. Tunç sanatçıların ilhamı ve dâhilerin yaratıcı kuvvetleri zekânın dar mekanizmasına sığdırılamacağı açık iken, bütün kâinatın bilgisine akıl ve mantıkla erişileceği fikrini ileri sürenlerin iddilarını garip bulmaktadır. Çünkü ona göre akıl ve zekânın asıl alanı ruhi hadiseler değil fizik hadiselerdir. Bu nedenle akıl ve zekâ mutlak’ın bilgisine ulaşmada yeterli değildir. Ona göre Bergson’un husûsiliği de “dünyayı mekanizmin şaşmaz kanunları” içinde bırakmaması ve “hayat ile başlayan yaratıcı bir oluş, yaratıcı bir tekâmül” açmasındadır. O, “şuur yahut ruh akışlarında keyfiyetlerin sürekliliği halinde gösterdiği yaratıcı bir oluşu” bütün canlı varlıklara kadar yayarak göstermek suretiyle mekanik ve kesin bir zorunluluk yerine hiç değilse hayat ve ruh âleminde “yaratıcılık hürriyeti”ni belirtmeye çalışmıştır.[80] Bergson bu yüzden yalnız metafizikte değil, zamanının hayat ve ruh ilimlerinde yarı şuurlu ve şuursuz temâyülleri temsil etmek ve bunları son derece canlandırmak sûretiyle önemli bir inkılâp yapmıştır. [81]

5. Yazı ve Fikir Hayatı

Türk fikir hareketleri genel olarak belli başlı dergiler etrafında kendisine gelişme zemini bulmuş, birçok fikir adamı da bu dergiler etrafında yetişmiştir. Bu bakımdan Türk fikir hayatının gelişmesinde dergicilik faaliyetlerinin ayrı bir yeri vardır. Tunç da meslek hayatının ilk yıllarından itibaren çeşitli dergilerde yazılar yazmış, bunların muhitinde bulunmuş, bu çevrelerden etkilendiği gibi çoğu zaman bu çevrelerin ve çıkarılan dergilerin istikametini de etkilemiştir. Bu bakımdan **Dergâh** mecmuası onun hem kendini bulduğu bir çevre olmuş, hem de bu mecmuanı istikametini Bergsonculuk lehine etkilemiştir. Nitekim onun bu mecmuadaki Bergson

---

[79] Tunç, *Bergson ve Manevi Kudrete Dair Birkaç Konferans*, s. 3.

[80] Tunç, “*Tabiat Alemi ve İnsan Dünyası (Konferans)*”, **Bilgi**, 75, (Temmuz 1953), s. 12.

[81] Tunç, “*Bergson’un Felsefesi*”, (Bergson, H., **Yaratıcı Tekâmül**, çev. Mustafa Şekip Tunç, MEB Yay., İst. 1947 içinde), s.I.

felsefesi ile ilgili düzenli yazıları Bergsonculuğun Türk fikir hayatında temsil edilen bir ekol haline gelmesininin yolunu açmıştır.

Bergsonculuğun **Dergâh** çevresi tarafından felsefî bir sistem olarak benimsenmesi Milli Mücadele ile yakından alakalıdır. Kurtuluş Savaşı'nın en çetin günlerini yaşayan ve bir varoluş mücadelesi veren Türk milleti her bakımdan yeni bir hayat ve ruh hamlesine ihtiyaç duymaktadır. Bu bakımdan **Dergâh** mecmuası etrafında toplanan bir grup aydın aradıkları ilhamı Bergson'un hayat hamlesi (*élan vital*)'nde bulmuşlardır. "Hayat hamlesi" fikri **Dergâh** çevresine felsefî anlamının dışında bir varoluş dinamizmi ve mânevi bir kuvvet ilham etmiştir. Anadolu'nun zaferini, niceliğe karşı niteliğin, mekânizme karşı vitalitenin zaferi sayan[82] bu çevre, Batı felsefesiyle halk ruhunu ve sûfiliğini birleştirerek manevi dinamikleri harekete geçirmeye çalışmışlardır.[83]

Tunç'un **Dergâh**'taki yazıları Bergson'dan yaptığı tercümeler ve Bergson'dan mülhem yazılardan oluşmaktadır. Tunç "*Sanatın İçyüzü*" adlı ilk yazısında Bergson'un sanat görüşlerine yer verdikten sonra sözü Anadolu'nun mücadelesine getirip bu mücadelenin mutlaka başarıya ulaşacağını ifade etmektedir. Tarihin büyük zaferlerini hatırlatan Tunç Anadolu'nun şahsında bugünkü "işgalci" Batı'ya karşı direnen kadîm Doğu medeniyetinin üstün geleceği fikrini desteklemektedir:

> "Garba karşı bugünkü esaretimiz maddenin tahakkümünden ibaret olduğu için, bu er geç def olacaktır. Asıl hakîkî esâret ruhların alçalıp boşalmasındadır. Din, sanat ve ahlak gibi ruh ilimlerinin anası olan Doğu yüksek bir medeniyetin yuvasıdır. Batı'nın bugünkü üstünlüğü Hazreti İsa gibi büyük bir Şark çocuğundan aldığı nurdan dolayıdır. Bütün peygamberleri ve büyük ahlak dâhilerini yetiştiren Doğu benzeri olmayan medeniyet hazinelerini muhafaza ettikçe çok geçmeden kendini bulacak ve Batı tufeylilerine yol verecektir."[84]

Tunç'un sonraki yazılarında Bergson etkisi daha da belirgin bir şekilde ortaya çıktığı görülmektedir. "*Hakiki Hürriyet*" adlı yazısında Bergson metafiziğini öne çıkaran Tunç buradan hareketle Millî Mücadele'nin istikametine dair bazı tespitlerde bulunmaktadır:

> "Hülasa hakiki hürriyet, kendi hayatımızı bütün mazisiyle duyup yaşamak ve buna ıztırab ve ölüm getiren tehlikelere karşı daima mukavemetli ve canlı bir halde bulunmaktır. Maneviyatımıza itimat ettiğimiz nispette maddiyatın bize yâr olacağına emin olmalıyız. İnsanın hakiki kuvveti kudret-i rûhiyesindedir. Taklit değil, tekevvün edersek hür olacağız. Canlı ve imanlı yaşamazsak madde üzerine müessir olacak kuvveti hiç bir zaman hazm ve teksif edemeyeceğiz."[85]

---

[82] Tanpınar, Ahmet Hamdi, **Yahya Kemal**, Dergâh Yay., İst. 1982, s. 23.
[83] Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 376.
[84] Tunç, "*Sanatın İçyüzü*", **Dergâh**, I/1, (15 Nisan 1337/1921), s. 3-4.
[85] Tunç, "*Hakiki Hürriyet*", **Dergâh**, I/3, (16 Mayıs 1337/1921), s. 39.

"İnsanın hakiki kuvveti kudret-i rûhiyesindedir" ifadesi Bergson metafiziğinin en temel çıkış noktasıdır. "Canlı ve imanlı yaşamak" tabiri ile "madde üzerine müessir olmak" ifadeleri de o günün güç mücadele şartlarında Türk milletinin hâlet-i rûhiyesi ve kültürel kodlarına en uygun ifadeler olarak görünmektedir. Bir felsefe anlayışı ancak bu kadar isabetli bir şekilde bir milletin ruhuna ve ihtiyaçlarına tercüman olabilir ve sosyal yaşama eşine az rastlanılır biçimde ancak bu kadar doğrudan girebilir. Diğer taraftan bu ifadeler her türlü materyalist, rasyonalist ve mekanik anlayışları reddetmekte, madde karşısında maneviyatın üstün geleceğini müjdelemektedir ki Türk milletinin ruhuna en uygun olan tarafı da budur.

Dergâh mecmuasında Anadolu'nun mücadelesi hususunda Bergson felsefesi merkezli bir arayış yalnızca Tunç ile sınırlı değildir. Aynı arayış İ.H. Baltacıoğlu'nda da görülmektedir. Baltacıoğlu da "*Kerbelaya Giden Derviş*" adlı yazısında hayatın ezeli kanunun Eskişehir ovalarında yeni bir mucize yarattığını ifade ederek Milli Mücadele'yi desteklemektedir. Ona göre bütün varlığı, hazırlıkları ve vasıtalarıyla yakmaya, yıkmaya, öldürmeye gelen madde kuvveti maneviyat karşısında çaresiz kalmaktadır.[86]

Zamanla farklı felsefi ekolleri benimsemekle birlikte **Dergâh** çevresi genel olarak Milli Mücadele'yi desteklemek ve Ziya Gökalp aracılığıyla Türk Düşünce hayatına hâkim olan Durkheimci sosyoloji anlayışına ve bu düşüncenin pozitivist niteliklerine tepki duymak hususunda birleşmektedir. Gökalp Devletin çöküşü karşısında kurtuluşun ancak Türk toplumunun sosyal yapısının somut bir şekilde ortaya konarak sağlanacağına inanıyor ve Durkheim sosyolojisini Türk toplumunun bütün problemlerini çözecek bir anlayış olarak görüyordu. **Dergâh**'ın rasyonalizme karşı irrasyonalizmi, entelektüalizme karşı anti-entelektüalizmi, materyalist yaklaşıma karşı spritüalizmi ve metafiziği öne çıkarması, sosyal ve siyasal nedenlerle Türk Düşünce hayatına ağırlığını koyan Durkheimci sosyolojik düşünceye ve bu düşüncenin pozitivist niteliklerine karşı ilk ciddi ve örgütlü tepki olarak kabul edilebilir. Nitekim Hilmi Ziya Bergonculuğun sistemli olarak, 1905'ten 1918'e kadar kuvvetle hüküm sürmüş olan pozitivizm ve mekanik evrimcilik akımına tepki halinde ilk defa genç profesör ve yazar zümresi tarafından savunulmaya başlandığını ifade etmektedir.[87]

Tunç henüz Üsküp'te iken Gökalp'in milliyetçi fikirlerinden etkilenmiştir. Ne var ki ferdiyetçi bir kişiliğe sahip olan Tunç, Gökalp'in ferdi topluma feda eden

[86] (Baltacıoğlu), İsmayıl Hakkı, "*Kerbelaya Giden Derviş*", **Dergâh**, I/1, (15 Nisan 1337/1921), s. 2-3.
[87] Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 375.

içtimaiyatı ile uyuşmamış, Bergson'dan aldığı ilhamla, **Dergâh**'taki yazılarından başlayarak bütün fikir hayatı boyunca Gökalp'in Durkheimci sosyoloji anlayışı ve bu anlayışın getirdiği toplum görüşlerini tenkit etmiştir. Gökalp'te "Fert yok cemiyet var, Hak yok vazife var" sözlerinde ifadesini bulan ve insanı fizyolojik, toplumsal ve coğrafi çevrenin bir sonucu olarak gören bu anlayışa karşılık Tunç insanın şahsiyetini, yaratıcılığını ve hür fiillerini öne çıkarmış ve insanı bir bütün olarak ele almıştır. Nitekim bu fikirlerini daha sonra "müşahhas insan" kavramı ile ifade edecektir.[88]

29 Ekim 1923'te Cumhuriyet'in ilanı ve yeni bir siyasi rejimin kurulmasıyla birlikte, siyasi ve toplumsal gelişmelere paralel olarak fikir hayatında önemli gelişmeler olmaktadır. Rejimin adının konulmasıyla birlikte, daha ziyade Darülfünun ve dergiler etrafında toplanan fikir adamları siyasi rejimin ideolojisini tayin etme ve inkılâpları yönlendirme görevini üstlenmişlerdir. **Millî Mecmua**'nın kurulması bu bakımdan anlamlıdır. Bu sırada Darülfünun'un genç hocalarından biri olan Tunç fikir çevrelerinde aranan şahsiyetlerden biri ve **Millî Mecmua**'nın daimi yazarları arasında yer almaktadır.

Kendisini "ilmî, edebî, iktisadî ve fennî" bir mecmua olarak tanıtan **Milli Mecmua** (*1339/1923-1926, 76 sayı*), adından da anlaşılacağı gibi milliyetçi ve muhafazakâr Cumhuriyet aydınlarını biraraya getirmekte, yeni kurulan rejimin ideolojik temelleri doğrultusunda yayınlar yapmaktadır.[89] Mecmuanın yazarları arasında M. Şekip Tunç, İsmayıl Hakkı, M. Halid [Bayrı] (ö.1958), A. Süheyl [Ünver] (ö.1986), Halil. Nimetullah [Öztürk] (ö.1957), S. Nüzhet [Ergun] (ö.1946), Celal Sahir [Erozan] (ö.1935) ve Hasan Âli [Yücel] (ö.1961) gibi Darülfünun hocaları, fikir adamları, tanınmış sanatçı ve edebiyatçılar bulunmaktadır. Tunç bu mecmuada muasırlaşma ve inkılâplar, münevver-toplum ilişkileri ve millî irâdenin hâkimiyeti üzerinde durmaktadır.

---

[88] Tunç bütün tenkitlerine rağmen bir ilim adamı ve şahsiyet olarak Ziya Gökalp'in değerini takdir etmiş, onun fikir ve mefkûre sadakatine dair bazı yazılar kaleme almıştır. Hatıralarında Ziya Bey'in, doğru bulduğu fikirler kimden gelirse gelsin "manevi bir memnuniyet aksettiren bir tebessümle" herkesten önce alkışladığını ve samimiyetle hürmet ettiğini belirtir. Bkz. Tunçoğlu, "*Ziya Gökalp'a Ait Hatıralarım (O'nun Hatıraları IV)*", s. 146. Onun Gökalp'te tenkit ettiği onun şahsiyeti değil, ferdi topluma feda eden sosyolojist anlayışıdır. Mustafa Şekip Tunç'un insan anlayışı konusunda yapılan bir çalışma için bkz. Bayraktar, Levent, "*Mustafa Şekip Tunç'un İnsan Anlayışı"*, **Felsefe Dünyası**, S.36, (2002/2), s. 130-136.

[89] Bu dönemde Türk düşüncesini toplumsal sorunlara paralel olarak büyük ölçüde siyasal gelişme ve eğilimlerin belirlediğini ifade eden Kafadar, Mehmet İzzet'e atıfla inkılâpların gerçekleştirildiği geçiş döneminde, "uluslaşma" ve kimlik arayışlarının gündemde olduğu bir ortamda düşüncenin daha çok sosyal sorunlara yönelmesini tabii görmek gerektiğini belirtmektedir. Bu dönemde yayın hayatına atılan **Milli Mecmua**, **Hayat**, hatta **Kadro** dergisinin çıkış amacı onun görüşlerini desteklemektedir. Bkz. Kafadar, Osman, "T*ürkiye'de Felsefecilerin İlk Örgütü: Türk Felsefe Cemiyeti (1928-1929)*", **Tarih ve Toplum**, S.189, ((Eylül 1999), s. 45.

Tunç aynı tarihlerde yayımlanmaya başlanan **Mihrâb** (*1339/1923-1341/1925, 28 sayı*) mecmuasında da bazı yazılar neşretmektedir. Bu mecmua ise kendi tarifiyle "ahlakî, içtimâî, felsefî, tarihî ve edebî bir mecmua"dır. Derginin yazar kadrosunda M.Ş. Tunç'un yanısıra İzmirli İsmail Hakkı, M. Ali Ayni, M. Emin [Erişirgil], Mehmet Şerafettin [Yaltkaya], Yusuf Ziya [Yörükan], Babanzâde Ahmed Naim gibi İstanbul Darülfünunu Ulûm-u Şer'iye Şubesi hocaları bulunmaktadır.[90] Tunç bu mecmuada, sınırlı olmakla birlikte Edward Monte'den çeviri-telif olmak üzere bazı yazılar kaleme almıştır. "*İslam*" başlığı altında neşredilen bu yazılar İslam felsefe ekolleri, edebiyat, felsefe-ilimler ve sanat konularını içermektedir.[91] Tunç'un daha sonra İlahiyat Fakültesi'nde din felsefesi dersleri vermesinde bu çevrenin ve mecmuadaki yazıların önemli bir rolü vardır.

Mihrab mecmuası aktif siyasete mesâfeli, daha ziyade ilahiyat meselelerine yönelen akademik bir dergi hüviyetindedir. Buna karşılık **Millî Mecmua** bizzat siyasi rejimin istikametini tayin etme vazifesini üstlenmiş görünmektedir. Tunç'un buradaki yazıları da, özellikle "millet hâkimiyeti" ve "demokrasi" talepleri açısından oldukça kuvvetli yazılardır. Bu yazılara çalışmamızın son bölümünde yer vereceğiz. Tunç'un bu tutumu mecmuanın genel siyasi çizgisini de yansıtmaktadır. Ne var ki bu mecmua siyasi istikameti bakımından rejimin ideolojisiyle uzun vadede örtüşebilecek gibi değildir. Nitekim bunun anlaşılmasıyla 1926'da yayınlarına son verilmiş, bunun yerine siyasi rejimin mistik olmayan, faydacı, sonuca odaklı bir felsefe arayışı doğrultusunda Ankara'da **Hayat** (*1926-1929, 143 sayı*) mecmuası yayımlanmaya başlamıştır.

Türk inkılâbının felsefi temellerini ilim zihniyeti üzerine tesis etme ve gençliğe ilim zihniyetini aşılama gayesiyle yayın hayatına atılan **Hayat** mecmuası bu yolda kendisine pozitivist ve pragmatist bir istikamet tayin etmektedir.[92] Mecmuanın yazar kadrosunda bulunan Tunç, bu mecmuada Türk inkılâbının felsefî temellerini "terakkî" kavramı etrafında Bergsoncu bir anlayışla oluşturmaya çalışmaktadır. İlkçağlardan başlayarak modern dönemlere kadar "terakkî" kavramı çerçevesinde milletlerin ve

---

[90] Darülfünun İlahiyat Fakültesi hocaları ile ilgili ayrıntılı bilgiler için bkz. Er, Hamit, **İstanbul Darülfünunu İlahiyat Fakültesi Mecmuası Hoca ve Yazarları**, İslam Medeniyeti Vakfı, İst. 1993.

[91] Mustafa Şekip'in **Mihrâb**'ta yayımlanan "*İslam, Felsefe ve Ulûm*" adlı yazısı üzerine Ülker Öktem'in yaptığı bir inceleme için bkz. Öktem, Ülker, "*Mustafa Şekip Tunç'un 'İslam; Felsefe ve Bilimler' Adlı Makalesi Üzerine Bir İnceleme*", **Felsefe Dünyası,** S. 25, (Yaz 1997), s. 23-39.

[92] Mehmet Emin mecmuanın amacını şu sözlerle ilan ediyordu: "Büyük inkılâbımız müstakil ve milletlerarasında mevkii sağlam bir Türkiye yarattı. (...) Gençlik büyük inkılâba olan borcunu ödemek mecburiyetindedir. Bu borç ancak Türk milletinin refahına ve saadetine masruf şuurlu bir sa'y ile ödenebilir. Bu sa'yin tarzını, istikametini ancak ilim tayin edebilir. Yeni Türkiye inkılâptan sonra bir takım iktisadi ve içtimai meseleler muvacehesindedir. Bugünün ve yarının münevverleri bu meseleleri ancak ilmi bir zihniyetle halledebilirler. Her devirden ziyade bugünün gençliği hakiki bir ilimle mücehhez olmak mecburiyetindedir. *Hayat* gençliğin ilmine karşı muhabbeti artırmaya çalışacaktır." Bkz. (Erişirgil), Mehmet Emin, "*Hayat Ne İçin Çıkıyor?*", **Hayat**, I/1, (2 Kânunuevvel 1926), s. 1.

toplumların dünya görüşleri ve ilerleme anlayışlarını sorgulayan Tunç Batıda özellikle XVII. yüzyıldan itibaren gelişmeye başlayan değişim ve aksiyon siyasetinin sürekli gelişerek bugünkü Batıyı meydana getirdiğini düşünmektedir. Ona göre Batı'da gelişmeye başlayan bu hareket bizde de Genç Osman (ö.1622)'dan beri hissedilmeye başlamış, bu tarihten itibaren sürekli hamlelerle gelişerek İstiklâl Harbi'nden sonra hakim bir değer haline gelmiş ve nihayet Türk İnkılâbı ile daha derin ve kuvvetli bir şuur olarak kendini göstermiştir. Tunç böylece Türk inkılâbını değişim ve aksiyon siyasetinin son aşaması olarak görmekte ve bu siyaseti Bergson felsefesiyle ilişkilendirmektedir.[93]

Tunç **Hayat** mecmuasının kapatılmasından sonra bir süre Felsefe ve İçtimaiyat, Mülkiye ve Yeni Türk Mecmuası gibi dergilerde bazı yazılar yazmıştır. Fakat onun bu sıralarda Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası'nda daha ziyade Ribot, Köhler, L. Dugas, W. Stern ve H. Delacroix'ten psikoloji ile ilgili tercümeler yaptığı görülmektedir. Tunç bu tarihlerde daha ziyade akademik çalışmalara yoğunlaşmıştır. Ayrıca bu yıllarda Tunç'un Kadrocularla inkılâbın felsefi temelleri üzerine bazı tartışmalar yapmıştır. Bu tartışmalar onun "Bergsonculuğu" ve "muhafazakârlığı" açısından bir dönüm noktasıdır.

Hayat mecmuasının pragmatik ve ilimci çizgisi değişen şartlar ve beklentiler açısından yeterli olmayınca, bunun yerine 1932'de **Kadro** dergisi kurulmuştur. **Kadro** ilk sayısından itibaren kemalizmin ideolojisini üstlendiğini açıkça ilan etmiş[94], kendisine rakip olarak da Üniversite mensupları ile bu dönemin iki kuvvetli akımı olan Bergsonculuğu ve Gökalp-Durkheim sosyolojisini hedef almıştır. Polemiğe açık ve sert bir üslup kullanan Kadrocular kapitalizm ile sosyalizm arasında üçüncü bir yol arayışı içindedirler. Bu yöndeki yayınlarından dolayı kendilerini anlaşılmazlıkla suçlayanları Kadro'nun ideologu Şevket Süreyya (Aydemir) "iyi okuyamayan ve okuduğunu anlayamayan" yani "yarı münevver" olarak itham etmektedir.[95] Üstelik "İstanbul yarı münevverleri arasında bazen Paul Valéry bazen André Gide modadır. (…) Bazı zevat, bir müddet Dürkhaym'ın bir müddet de Bergson'un kuyruğundan çekerler" şeklindeki sözlerle doğrudan İstanbul Darülfünununu hedef almaktadır.[96] Aynı ekip içinde bulunan Burhan Asaf da Darülfünun'u Ankara'da yapılan Tarih Kongresini ciddiye

[93] Tunç, **Terakkî Fikrinin Menşei ve Tekâmülü**, İst. Darülfünunu Edebiyat Fakültesi, İst. 1928, s.178. Mustafa Şekip Tunç'un "terakkî" anlayışı üzerine inceleme yazıları için bkz. Bayraktar, Levent, "*Mustafa Şekip Tunç'ta Terakkî*", **Düşünen Siyaset**, 19, (Temmuz 2004), s. 227-231; Özlem, Doğan, "*Terakkî (İlerleme) Fikrinin Kaynağı ve Gelişimi*", **Muğla Üniv. SBE Dergisi**, S.14, (Bahar 2005), s. 203-204.
[94] ……., "*Kadro*", **Kadro,** S.1, (Ocak 1932), s. 1.
[95] (Aydemir), Şevket Süreyya, "*Yarı Münevverler Kulubü*", s. 43.
[96] (Aydemir), "*Yarı Münevverler Kulubü*", s. 43.

almamak ve inkılâplara karşı kayıtsız kalmakla suçlamaktadır. Ona göre inkılâp yürümekte fakat Darülfünun geride kalmaktadır.[97]

Her iki yazı da Darülfünun mensupları için ciddi ithamlar içermektedir. Şevket Süreyya'nın ithamlarına açık bir mektupla cevap veren Tunç inkılâbın Bergson felsefesi temelinde kurulduğunu, Bergson'un açtığı zihniyeti kavramak için her şeyden önce ananevi zihincilikten uzaklaşmak gerektiğini belirtmektedir. Tunç ayrıca Kadrocuları inkılâp mefhumunun yalnızca ideoloji ile yürütülemeyeceği, aksine inkılâbın varlık ve bilgi temelleri üzerine kurulması gerektiği konusunda uyarmaktadır. Ona göre Kadro'nun henüz eksik olan tarafı budur. Bu boşluğun tamamlanması da Bergson'un kuyruğundan değil, zihniyeti istikametinden gitmekle mümkündür.[98] Tartışma sonraki tarihlerde karşılıklı olarak devam etmiştir.

Aslında bu tartışma 1930'lu yılların kemalizm ideolojisini temellendirme faaliyetlerinden bağımsız değildir. Siyasi rejimin ulus-devlet projesi etrafında gerçekleştirdiği Türk Tarih Tezi, Güneş Dil Teorisi, Üniversite Reformu gibi faaliyetleri muhafazakâr kimliklerin bir süre sessiz kalmasına neden olmuştur. Nihayet 1936'da yayın hayatına atılan **Kültür Haftası** ve **Ağaç** dergisi muhafazakâr çevreleri etrafına toplayarak onlara farklı bir siyasi-kültürel dil çerçevesinde kendilerini ifade etme imkânı vermiştir.

Peyami Safa'nın **Kültür Haftası** *(1936, 21 sayı)* ile Necip Fazıl Kısakürek'in aynı yıl neşretmeye başladığı **Ağaç** dergileri Tunç'un fikir hayatındaki önemli dönemeçlerden biridir. **Kültür Haftası** mevcut kemalizm anlayışı dışında alternatif bir kemalizm yorumunu öne çıkaran muhafazakâr kimlikleri biraraya toplamaktadır. Derginin yazarları arasında Peyami Safa, Şekip Tunç, Ahmet Ağaoğlu, Z.F. Fındıkoğlu, Mümtaz Turhan, H.Z. Ülken, A.N. Tarlan, A.H. Tanpınar, Sadi Irmak, Mesut Cemil, S.K. Yetkin, Falih Rıfkı ve S.E. Siyavuşgil gibi herbiri kendi sahasının otoritesi olan isimler bulunmaktadır.

Kültür Haftası bu dönemde Tunç'un da katıldığı fikir toplantılarının merkezi olmuştur. Bu toplantılarda genel olarak edebiyat, sanat, siyaset ve fikir hayatı üzerine konuşulmuş, toplantı notları on beş günde bir neşredilen derginin ilk sayfalarında neşredilmiştir. Toplantılara Tunç'un dışında Münir Serim, Peyami Safa, S.R. Eyüboğlu, Mümtaz Turhan, S.E. Ander gibi isimler katılmışlardır. Tunç bu dergide

[97] Burhan Asaf, "*Arkada Kalan Darulfünun*", s. 47-48.
[98] Tunç, "*Kadro'ya Açık Mektup*", s. 71.

"*Ruhiyatın Yeni Verimleri*" başlığı ile Bergsonculuktan kuvvet alan bir dizi yazı yazmıştır.

N.F. Kısakürek'in **Ağaç** (*1936, 17 sayı*) dergisi ise **Kadro** yazarlarından Burhan Belge, Vedat Nedim Tör, Şevket Süreyya Aydemir ve İsmail Hüsrev gibi fikir adamlarının savunduğu ve dönemin etellektüellerini hayli etkilemiş bulunan materyalist ve marksizan düşüncelere karşı spiritüalist ve idealist bir çizgi izlemektedir. Bu derginin kadrosunda ise A.H. Tanpınar, A.K. Tecer, M.Ş. Tunç gibi büyük şair ve yazarlar bulunmaktadır. Tunç bu dergide daha ziyade sanat ve edebiyat konularına ağırlık vermiştir.

Necip Fazıl, M.Ş. Tunç'un Edebiyat Fakültesi'nden öğrencisi ve yakın dostlarından biridir. Tunç bu nedenle onun dergicilik faaliyetlerini desteklemiş ve **Ağaç'**tan sonra 1943'te neşretmeye başladığı **Büyük Doğu** *(1943-1978, 599 sayı)* gazetesinde de yazılar yazmaya devam etmiştir. **Büyük Doğu**'daki yazıları Tunç'un felsefe anlayışı bakımından oldukça mühimdir. Tunç'un Bergson felsefesi ışığında kendi varlık ve bilgi görüşlerini şekillendirdiği ve Bergsoncu fikirlerden yola çıkarak materyalist yaklaşımlara karşı felsefî tenkitler getirdiği yazılardır. Tunç bu yazılarda Bergson'un "oluş" fikrinden yola çıkarak canlı varlıkların en ilkel varlıklar olan ve sinir sistemi bulunmayan amiplerden başlayarak insana varıncaya kadar bir tekâmül zinciri içinde evrimleştiği görüşünü bir dizi yazı ile izah etmektedir. İlk varlığa hayatın nereden geldiği konusunda, tıpkı Bergson'da olduğu gibi kesin bir cevap vermeyen Tunç, Bergson'a atıfla, her şeyin evvelinde "umumî bir şuur"un olabileceğini ifade etmektedir.[99] Bununla birlikte kozmolojik bir bakış açısıyla canlı, cansız kâinattaki bütün varlıkların aynı "oluş" etrafında meydana geldiğini belirten Tunç "yaratış birliği" (*pan creationism*) fikri etrafında kâinatta bulunan her şeyin "yaratıcı bir Tanrı"ya dayandığını kabul etmektedir.

Tunç'un her şeyi yaradan bir Tanrı fikrine varmasında Bergson'dan ziyade hayat ve kâinatı İslâm dini ve tasavvuf çerçevesinde izah eden Necip Fazıl'ın etkisi daha muhtemel görünmektedir. Onun Necip Fazıl ile uzun süren bir dostluk ilişkisi bulunmaktadır. Necip Fazıl hatıralarında gece gündüz M.Ş. Tunç'un evinden çıkmadığını, onunla uzun süren sohbetler yaptığını, hatta din ve felsefe konusunda yaptığı tartışmalarda, kendi tabiriyle onu "imana çekmeye" çalıştığını ifade etmektedir.[100] Hayatının sonuna kadar Necip Fazıl'la ilişkisini koparmayan Tunç,

[99] Tunç, "*Müşahhas İnsan ve Bünyesi (Konferans)*", **Bilgi**, 76, (Ağustos 1953), s. 8.

[100] N.F. Kısakürek, Tunç'a yaptığı dini telkinleri şu sözlerle anlatmaktadır: "Ruhiyat Hocamız Mustafa Şekip... Gece gündüz onun Süleymaniye tarafındaki ahşap evindeyim. Sınıfta kendisini dinlediğim Mustafa Şekip,

Necip Fazıl'ın sanatçı kişiliği ve dehasına saygı duyarak ona toleranslı davranmış, hatta onun sanat dehasına dair bir yazı kaleme almıştır.[101] Bu dostluğun Tunç'un hem bu tarihlerdeki "her şeyi yaradan Tanrı" fikri, hem de 1956'da **Din Yolu** dergisinde kozmolojik delile dayanan bir Tanrı anlatımında etkili olması kuvvetle muhtemeldir.

Tunç yukarıda saydığımız dergilerin yanında **İnsan**, **İlköğretim**, **Savaş**, **Her Ay**, **Mülkiye** gibi irili ufaklı dergilerde yazılar yazmış, 1937'den itibaren ise bunlara **Cumhuriyet** gazetesindeki haftalık yazıları eklenmiştir. Tunç'un **Cumhuriyet** gazetesindeki yazıları 1950'nin sonlarına kadar kesintisiz devam etmiştir. Bu tarihlerde Peyami Safa'nın çıkardığı **Tasvir-i Efkâr** gazetesi'ndeki kısa süreli yazarlığı dışında bazı günlük gazetelerde daha ziyade bazı yazıları iktibas edilmiştir. Gazete yazılarından bir kısmı daha sonra derlenerek neşredilmiştir. Tunç 1953'te İstanbul Üniversitesi'ndeki görevinden emekli olduktan Peyami Safa'nın çıkardığı **Türk Düşüncesi** ile **Türk Yurdu** dergilerinde toplum, siyaset ve kültürel konularda yazılar yazmış, bu yazılarda gelişmeye direnen bir gelenekçilik ve liberalizmin aşırı ilerleme siyasetine karşı "şuurlu muhafazakârlık" kavramını geliştirmiştir. Tunç böylece milliyetçi, muhafazakâr, evrenselci ve modern bir toplumun inşasına çalışmıştır. 1956'dan itibaren İ.H. Baltacıoğlu'nun **Din Yolu** dergisinde din felsefesinin temellendirilmesine ilişkin bir dizi yazı kaleme almıştır. Bu yazılar ölüm tarihi olan 1958'e kadar kesintisiz devam etmiştir.[102]

6. Dernek Faaliyetleri

a. Felsefe Cemiyeti Reisliği

Türk Felsefe Cemiyeti gerek Tunç'un felsefî kişiliği, gerekse Türk felsefe hayatı için büyük önem taşımaktadır. Cemiyet 1927 yılının sonlarına doğru İstiklal Lisesi'nde Mehmet Servet [Berkin], Hatemi Senih [Sarp], Ragıp Hulusi, Hilmi Ziya, Orhan Sadettin ve Mehmet İzzet gibi lise felsefe hocaları ve Darülfünun hocaları tarafından kurulmuştur. Lise'nin sahibi Agâh Sırrı [Levend], müdürü ise Mehmet Servet (ö.1941)'tir. Cemiyetin lise öğretmenleri arasında başlayan faaliyeti kısa bir süre sonra, aralarında Tunç'un da bulunduğu Darülfünun hocalarının ilgisini çekmiş ve

---

evinde sabahlara kadar beni dinliyordu. Gitgide hocalık ve talebelik tersine döndü ama, onun, ileride bir hayli yumuşattığım ruhunu bir türlü pazarlıksız imana çekemedim." Bkz. Kısakürek, Necip Fazıl, **O ve Ben**, Büyük Doğu Yay., İst. 1998, s. 61.

[101] Tunç, "*Kaldırımlar'ın Necip Fazıl'ı*", **Hayat,** IV/103, (15 Teşrinisani 1928), s. 497-498.

[102] Tunç'un buradaki yazıları daha sonra eşi Rana Ergüz tarafından neşredilmiştir. Bkz. Tunç, **Bir Din Felsefesine Doğru***,* Türkiye Yay., İst. 1959.

bunların da Cemiyet'in faaliyetlerine katılmasıyla oldukça yüksek bir felsefe muhiti teşekkül etmiştir.[103]

H.Z. Ülken ifadelerine göre Cemiyeti'n kuruluş amacı genç nesildeki felsefe temayülü ile sosyoloji temayülünü uzlaştırarak bu iki alanı birbirine yaklaştırmak, hem de felsefe ve sosyoloji problemlerini, "1925"ten sonra "tedris ve siyaset kadroları dışında" serbestçe tartışılabilecek bir hale getirmektir.[104] H.Z. Ülken'in felsefe ve sosyoloji problemlerinin "tedris ve siyaset kadroları dışında" tartışılması konusunda özellikle "1925" tarihini vurgulaması iktidar ve felsefi düşünce ilişkileri bakımından düşünülmeye değer. **Milli Mecmua** ve **Hayat** mecmuasının yayın çizgisinden yukarıda söz etmiştik. Bu mecmualar birer fikir dergisi olmakla birlikte siyasi rejimin ideolojisini yapma ve sistemi meşrulaştırma görevini üstlenmişlerdi. Bu tutum **Kadro**'da daha açık bir şekilde görülüyordu. Derneğin kurulması felsefî düşüncenin önünün açılması ve ideolojik yaklaşımların dışında felsefî meselelerin serbestçe tartışılması imkânlarının aranması bakımından önemli bir girişimdir.

Tunç 1927'den itibaren bu cemiyetin müdavimleri arasına katılmış, 1931'den 1933'e kadar da Cemiyet'in başkanlığını üstlenmiştir. Cemiyet kuruluş amacında da belirtildiği gibi felsefe meseleleri üzerine bir dizi tartışmalı toplantılar düzenlemiştir. İlk konuşmayı "*Bursalı İsmail Hakkı*" başlığı ile M. Ali Ayni yapmış, ardından M. Şekip "*Sami Dinlerin Asli Birliği*" veya "*Dini İdealizm ve Laiklik*"[105] başlıklı bir konuşma, onun arkasından M. Ali Ayni tekrar "*Türk Mantıkçıları*"[106] konusunda bir konuşma ve daha sonra Mehmet İzzet **İçtimaiyat** adlı kitabındaki Gaye-Kıymetler bahsi hakkında Ziyaeddin Fahri ile arasında çıkan münakaşadan dolayı bir konuşma yapmıştır. Nihayet bu toplantılar Mehmet Servet'in "içtimai finalizm" hakkındaki konuşması ile

---

[103] Türk Felsefe Cemiyeti'nin kuruluşu ve sonraki gelişmeler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Değirmencioğlu, M. Coşkun, **Türkiye'de İlk Türk Felsefe Cemiyeti ve Sonraki Gelişmeler**, Odak Yay., Ankara 2004; Kafadar, Osman, "T*ürkiye'de Felsefecilerin İlk Örgütü: Türk Felsefe Cemiyeti (1928-1929)*", **Tarih ve Toplum**, S.189, (Eylül 1999), s. 45. Ayrıca Türk Felsefe Cemiyeti konusunda tamamen H.Z. Ülken'e dayanmakla birlikte bu konuyu ele alan müstakil bir çalışma için bkz. Kaynardağ, Arslan, **Bizde Felsefenin Kurumlaşması ve Türkiye Felsefe Kurumu'nun Tarihi**, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 1994.

[104] Ülken, "*Yeni Felsefe Cemiyeti ve Türkiye Felsefe Cemiyetinin Tarihçesi*", **Sosyoloji Dergisi,** Sayı:2, Rıza Koşkun Mat., İst. 1943, s. 359-360.

[105] M.Ş. Tunç'un konuşmasının bir özeti için bkz. "*Dini İdealizm*", **Hayat**, III/72, (12 Nisan 1928), s. 14.

[106] Mehmet Ali Ayni'nin bu konuşmasının özeti **Felsefe ve İçtimaiyat Mecmuası**'nda (*Bu tebliğ, Türk Felsefe Cemiyeti'nin 28 Haziran 1928 tarihli beşinci ilmi ictima'ında Darülfünun Müderrislerinden Mehmet Ali Ayni Bey tarafından yapılmıştır*) açıklaması ile ilave olarak yayımlanmıştır. Bkz. Mehmet Ali Ayni, **Türk Mantıkçıları**, İktisat Mat., İst. 1928, 14 s. Osman Kafadar bu konuşmanın künye bilgilerini yanlışlıkla aynı düşünürün "Bursalı İsmail Hakkı" üzerine yaptığı konuşma metni için vermiştir. Bkz. Kafadar, "T*ürkiye'de Felsefecilerin İlk Örgütü: Türk Felsefe Cemiyeti (1928-1929)*", s. 50, (dipnot 13).

sona ermiştir. Bu konuşmalar uzun tartışmalara sebep olmuş, her bir konuşma için ayrı oturumlar düzenlenmiştir.[107]

Bu toplantılara paralel olarak Cemiyet 1927'den itibaren yayın organı mahiyetinde **Felsefe ve İçtimaiyat Mecmuası** (*1927-1929, 9 sayı*) adlı bir dergi çıkarmaya başlamıştır.[108] Ülken'e göre bu mecmua "Cumhuriyet devri gençliğinin ilk ortak çalışması"dır.[109] Mecmua lise öğretmeni ve Felsefe Cemiyeti üyesi Servet Bey (Berkin) tarafından çıkarılmaktadır. Derginin yazarları arasında Hilmi Ziya, Hatemi Senih (Sarp), Mustafa Şekip, Ziyaettin Fahri gibi tanınmış düşünür ve felsefeciler bulunmaktadır. İlk sayısında derginin lise ve üniversitedeki felsefe derslerine, bu derslerin hoca ve öğrencilerine "müfredat" bakımından yardım ve "takviye" olarak yayımlandığı belirtilmektedir.[110] Bu mütevazı takdime rağmen mecmua önemli bir felsefe dergisi olmuştur. Tunç bu mecmuada Pierre Janet (1859-1947)'nin ruhiyatı ve Etienne Gilson (1884-1978)'un **Felsefe Tarihi'**nin tenkidi dışında felsefe ve ilmin hudutlarına dair kıymetli bir yazı kaleme almıştır.[111]

Türk Felsefe Cemiyeti ikinci defa 1931'de H.Z. Ülken'in gayretleriyle M.Ş. Tunç'un başkanlığında yeniden kurulmuş ve ilk toplantısını Hayriye Lisesi'nde yapmıştır. Bu toplantıda M.Ş. Tunç başkanlığa, Faik Türkmen umumi kâtipliğe, müderris muavini Şevket Aziz ve H.Z. Ülken ise idare heyeti üyeliğine seçilmiştir. Birinci Felsefe Cemiyeti'nin dağılmasına neden olan şahsi anlaşmazlıklar ve kişisel hırsların önüne geçmek için Cemiyetin kuruluşunda hiçbir sınırlama yapılmamış, bütün felsefe meraklılarını cemiyete çekmek, felsefe cemiyetini yalnız felsefeyle doğrudan doğruya ilgilenenlerin ihtisas cemiyeti olmaktan çıkarıp birçok yönelişler arasında ortak bir düşünce ve tartışma ortamı haline getirmek fikri esas kabul

---

[107] Yapılan tartışmaların bir kısmı **Hayat** mecmuasında neşredilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Değirmencioğlu, *Türkiye'de İlk Türk Felsefe Cemiyeti ve Sonraki Gelişmeler.*

[108] **Felsefe ve İçtimaiyat Mecmuası**'nın Türk Felsefe Cemiyeti kurulmadan önce yayımlanmaya başladığı, mecmuanın yayımı sırasında yapılan toplantıların Türk Felsefe Cemiyeti fikrini doğurduğu anlaşılmaktadır. Cemiyet kurulduktan sonra adı geçen mecmua resmi yayın organı olarak kabul edilmiştir. Bkz. Kafadar, "T*ürkiye'de Felsefecilerin İlk Örgütü: Türk Felsefe Cemiyeti (1928-1929)*", s. 45-50. Bu mecmua üzerine yapılan bir inceleme ve indeks çalışması için bkz. Yıldırım, Tamer, "*Felsefe ve İçtimaiyat Mecmuası İndeksi*", **Müteferrika**, S.20, (Sonbahar 2001), s. 169-200.

[109] Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 439.

[110] ……, "*Mukaddime: Maksadımız*", **Felsefe ve İçtimaiyat Mecmuası**, 1/1, (Mayıs 1927), s. 1.

[111] Tunç'un bu mecmuadaki yazıları için bkz. Tunç, "*(Pierre Janet)'nin Ruhiyat Sistemi*", **Felsefe ve İçtimaiyat Mecmuası,** II/1, (Temmuz – Eylül 1929), s. 8-16; "*Hulâsalar ve Tahliller (Emile Bréhier'in* **Histoire de la Philosophie Allemande** *adlı eserinin tenkidi)*", II/1, (Temmuz – Eylül 1929), s. 50-51; "*E. Gilson'a Göre Orta Zaman Felsefesi*", II/2, (1929-1930), s. 103-105; "*Felsefe ve İlmin Bugünkü Hudutları*", II/2, (1929-1930), s. 65-72.

edilmiştir.[112] **Yeni Felsefe Cemiyeti** adı verilen bu derneğin açılış konuşmasını (*Küşat Nutku)* ise Cemiyet başkanı M.Ş. Tunç yapmıştır.[113]

Tunç açılış konuşmasında insan hayatının baştanbaşa bir "mâna", bir "fikir", bir "kıymet" hayatı olduğunu, bunların hayatın daimî "oluş" ve "tahavvül" kanununa göre daima terakkî ettiğini ve aslolanın "şuur" olduğunu belirtmektedir. Aynı zamanda eşya, insan ve cemiyetlerin insan eseri olduğunu, dolayısıyla bunların yalnızca kendi yaptığımız şekillerini bilebildiğimizi belirten Tunç bunun ötesinde metafizik bir âlemin olduğunu ifade etmektedir. Platon, Kant gibi büyük metafizikçiler sezerek makul bir izahını yapmışlardır. Felsefede bu dereceye yükselmek ancak "tefekkür cehd"inin yüksek bir mazhariyetidir. Bu mazhariyet yalnız fertlere, herhangi bir cemiyete veya bir millete değil, tarihin büyük dönemlerine aittir. Bu seviyeye ulaşma imkânları ise ancak yüksek medeniyetlerin varisi olmakla mümkündür. Ona göre esasen Tanzimat'tan beri yaşadığımız inkılâplar felsefe açısından bu seviyeye yükselme gayretleridir ve her biri fikrî tekâmülün birer aşamasıdır. Bu yüzden dâhil olduğumuz medeniyetin yalnız zihniyeti ile değil fikirleri ile bütünleşmek, bu hayatı yoğun bir şekilde yaşayıp yaşatmak gerekmektedir.[114]

Tunç aynı konuşmada Felsefe Cemiyeti'nin felsefî sistemler oluşturmak ve metafizik meseleleri halletmek gibi bir niyetinin olmadığını, aksine mesleki dayanışmayı artıracak faaliyetlerde bulunacağını belirtmektedir. Avrupa ülkelerinde bu tür cemiyetlerin olduğunu, fikirlerin neşredilmeden önce bu türden mekânlarda uzun uzadıya tartışıldığına işaret eden Tunç, Felsefe Cemiyeti'nin de böyle bir ihtiyacı karşılayacağını ifade etmektedir. Tunç bir taraftan Felsefe Cemiyeti'nin amaçları konusunda mütevazı hedefler sıralarken diğer taraftan Akademi ve Likeon gibi geleneği olan, fikirlerin açık ve serbestçe tartışıldığı bir müessese hayal etmektedir. Ona göre bu yapının gerçekleşmesi ilim hayatımız için daha derin bir "şuur ve samimiyet", neşriyatımız açısından da "ahenk, tesanüt ve vahdet" temin edecektir.[115]

Fikir hayatının teşekkül şartlarını ve hedeflerini tayin eden bu konuşma aynı zamanda Bergson felsefesi ve metafiziğini öne çıkararak Batı medeniyetinin "metafizik" yönüne işaret etmektedir. Siyasi ideolojinin "metafizik" konulardan şiddetle kaçındığı bir dönemde, yüksek medeniyetlerin metafizik bir felsefeye dayandığını belirten Tunç, bizim de bu seviyeye erişebilmemiz için bu medeniyetlerin varisi olmamız gerektiğini,

[112] Ülken, "*Yeni Felsefe Cemiyeti ve Türkiye Felsefe Cemiyetinin Tarihçesi*", **Sosyoloji Dergisi,** Sayı:2, Rıza Koşkun Mat., İst. 1943, s. 359-360.
[113] Tunç'un bu açılış konuşması daha sonra **Felsefe Yıllığı**'nda neşredilmiştir. Bkz. Tunç, "*Felsefe Cemiyeti Küşat Nutku*", **Felsefe Yıllığı I,** Türkiye Matbaası, İstanbul 1932, s. 131-136.
[114] Tunç, "*Felsefe Cemiyeti Küşat Nutku*", s. 131.
[115] Tunç, "*Felsefe Cemiyeti Küşat Nutku*", s. 131-136.

esasen Türk İnkılâbı'nının Tanzimat'tan beri geçirdiği aşamaların da böylesi bir "terakkî" ideali çevresinde gerçekleştiğini ifade etmektedir. Tunç böylece Türk İnkılâbı'nın esas karakterini Bergsoncu bir felsefe ile ilişkilendirerek bir bakıma hem Türk felsefesinin, hem de siyasi ideolojinin istikametini tayin etmektedir.

Cemiyet ikinci kuruluşundan itibaren, tıpkı öncekinde olduğu gibi felsefe toplantılarına devam etmiştir. Bu toplantılarda Peyami Safa "*Felsefe Bir Diyalektir*"; Münir Serim "*Makinanın Medeniyetteki Rolü*", Ahmet Ağaoğlu "*Ferd ve Cemiyet*", A.H. Başar "*İktisadi Devletçilik*" adlı birer konuşma ile M. Ali Şevki, Le Play mektebinin ilkeleri; Şevket Aziz, **Sevk-i Tabiilerden İnsan Şahsiyetine** adlı eserdeki yeni hayat anlayışı; H.Z. Ülken ise "*Bizde Cemiyetler*" hakkında birer konuşma yapmışlardır.[116] Konuşmacıların farklı felsefi yönelişleri ve konuşmaların muhtevasına bakılırsa Cemiyet başlangıçta Tunç'un ifade ettiği serbest fikir muhitini tesis etmiştir.

1933'e kadar devam eden bu faaliyet Üniversite Reformu'ndan sonra durmuş, Cemiyet 1934'te yine aynı lisede üçüncü defa kurulmuşsa da lisede çıkan yangın sırasında cemiyet evrakının zarar görmesi nedeniyle bir daha açılmamak üzere kapanmıştır.[117] Cemiyetin kapanmasında 1933 Üniversite Reformu'nun etkili olduğu anlaşılmaktadır. Darülfünun kapatılıp yerine birçok yabancı profesör ve yeni unsurlarla İstanbul Üniversitesi kurulduğunda Cemiyetle yakından ilgili kişilerin büyük bir kısmı tasfiye edilmiş, ayrıca H.Z. Ülken'in belirttiğine göre Üniversite'de yeni eğitim programına göre uygulamaya konulan seminer ve konferanslar bu ihtiyacı önemli ölçüde karşılamıştır.[118]

Cemiyetin ikinci kuruluşunda bir yayın organı yoktur. Fakat H.Z. Ülken'in çıkardığı **Felsefe Yıllığı** *(1931-1932, 2 sayı)* bu hizmeti görmüştür.[119] Yalnızca iki sayı çıkabilen bu dergide H.Z. Ülken ve İ.H. Baltacıoğlu'nun iki çalışması ve yukarıda ayrıntılarını verdiğimiz Tunç'un *Küşat Nutku* bulunmaktadır. İkinci sayıda ise Tunç'un

---

[116] Ülken, "*Yeni Felsefe Cemiyeti ve Türkiye Felsefe Cemiyetinin Tarihçesi*", s. 390-391.
[117] Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 439-442.
[118] Bu tebliğlerden biri de M.Ş. Tunç'un yapmış olduğu "*İptidai Mefhumu ve Üç Zihniyet*" adlı tebliğdir. Bu tebliğ daha sonra **Psikoloji Semineri** dergisinde neşredilmiştir. Bkz. **İptidai Mefhumu ve Üç Zihniyet,** (Pedagoji Enstitüsü Psikoloji ve Pedagoji Çalışmaları, C.1, (Ayrıbasım), Türkiye Basımevi, İstanbul 1940, s. 153-220.
[119] Ülken **Felsefe Yıllığı**'nın yayımı ile ilgili şunları kaydetmektedir: "Cemiyetin bir yayın organı yoktu. Masrafı kendime ait olmak üzere Felsefe Yıllığı'nı çıkardım (1931) ve cemiyetin yayın organı olduğunu ilan ettim. Fakat birinci ciltte bunu gösterecek haberlere ve etraflı bibliyografyaya rağmen cemiyet yıllığın yayınlanması işine yardım edemedi". Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 441.

Almanya'da yeni ruhiyat cereyanları ile rasyonalizm ve irrasyonalizm konusunda Müller ve Freiensfels'den tercüme ettiği iki yazısı bulunmaktadır.[120]

b. Muallimler Birliği Reisliği

M.Ş. Tunç düşünür kimliği yanında faal bir "cemiyet" adamıdır. Gençlik yıllarından itibaren hem dergi faaliyetlerini, hem de dernek ve cemiyetler çevresinde yürütülen sosyal ve fikri hareketleri destekleyerek bu tür hareketlere düşünceleriyle bilfiil katkıda bulunmuştur. Üsküp'te henüz genç bir devlet memuru iken Balkanların Osmanlı Devleti'nden kopmasını önlemek üzere Üsküp'lü gençlerin kurduğu "*Şübban-ı Vatan*" adlı örgüte katılarak bu hareketi desteklemiş, bu gençlerin açtığı ilköğretim okulunda dersler vermiştir. Dergâh mecmuasının kuruluşunda da Yahya Kemal'in yanında yer alan Tunç derginin genel çerçevesine ve Bergsoncu havasınının oluşmasına katkıda bulunmuştur. Bunun dışında Türk Felsefe Cemiyeti'de bulunan ve bu cemiyetin başkanlığını yürüten Tunç daha sonra Muallimler Birliği'nin Çemberlitaş'taki binasında devam eden toplantılara katılmış ve nihayet 1947'den itibaren bu derneğin başkanı olmuştur.

Cumhuriyet'in ilk yıllarından beri meslekî bir örgüt şeklinde faaliyet gösteren Muallimler Birliği, Felsefe Cemiyeti'nin kapatılmasından sonra bir nevi Felsefe Cemiyeti hizmeti görmüş, özellikle 1940'lı yılların sonundan itibaren fikir adamı, sanat ve edebiyatçıların uğrak yeri olmuştur. Tunç 1935'ten itibaren dernekte bulunmaya başlamış, 1947'den 1953'e kadar da bu derneğin başkanlığını yürütmüştür.

1950'li yıllarda Muallimler Birliği'nin Çemberlitaş'taki merkezinde, tıpkı Felsefe Cemiyeti'nde olduğu gibi tartışmalı ilmî ve fikrî toplantılar düzenlenmiştir. Bu toplantılara Tunç'un yanısıra Z.F. Fındıkoğlu, Nurettin Topçu, Mümtaz Turhan, H.Z. Ülken, İbrahim Kafesoğlu, F.K. Timurtaş, Fethi Gemuhluoğlu, Muharrem Ergin, Y.Z. İnan, M.H. Bayrı ve S.E. Siyavuşgil gibi seçkin fikir adamları iştirak etmişlerdir. O tarihlerde toplantıları takip eden Osman Akkuşak o zamanlar burada her cumartesi saat 13.00`te konferansların yapıldığını belirtmektedir.[121]

Muallimler Birliği de felsefî toplantılardan başka bir dergi çıkarmak, kongreler tertip etmek, felsefi muhtıra vermek gibi farklı felsefî faaliyetlerde bulunmuştur. Birliğin aylık yayın organı **Bilgi** dergisidir. Tunç felsefi bir hüviyete sahip olan bu derginin çıkmasında etkili olmuş, 1948'den 1953'e kadar bu dergide yazılar yazmıştır.

---

[120] Tunç'un Müller ve Friensfels'den yaptığı tercümeler için bkz. Tunç, "*Almanya'da Yeni Ruhiyat Cereyanları: Bugünkü Alman Ruhiyatının Başlıca Temayülleri (Müller ve Freienfels'den)*", **Felsefe Yıllığı II**, Bozkurt Mat., İstanbul 1935, s.179-192; "*Rasyonalizm ve İrrasyonalizm*", Bozkurt Mat., İstanbul 1935, s.193-206.

[121] Akkuşak, Osman, "*Münakaşalı Konferanslar…*", **Yeni Şafak**, (31 Mayıs 2004).

Muallimler Birliği ve **Bilgi** dergisi'nin Tunç'un fikriyatı ve felsefe çalışmalarında özel bir yeri vardır. Felsefe Cemiyeti tecrübesini buraya taşıyan Tunç fikri bir muhitin teşekkül etmesine katkıda bulunmuş, **Bilgi** dergisi onun gayretleriyle önemli bir felsefî dergi haline gelmiştir.

Muallimler Birliği'nin ilk icraatlarından biri İstanbul felsefe öğretmenlerini bir araya getirmek ve felsefe problemleri üzerinde konuşmak olmuştur. Bugünkü anlamda geniş katılımlı bir sempozyum olan bu toplantıya elliye yakın felsefe hocası davet edilmiştir. Toplantıya davet edilenler arasında C.S. Ongun, M.R. Öymen, Nurettin Topçu, İhsan Kongar, M.N. Çankı, Münir Serim, Z. F. Fındıkoğlu, H.Z. Ülken, H.S. Sarp, H.N. Öztürk, S.M. Arsal, N.Ş. Kösemihal, Vehbi Eralp, Macit Gökberk Takiyettin Mengüşoğlu, M.Ş. İbşiroğlu, Ziya Somar gibi tanınmış felsefeciler de bulunmaktadır.[122] Toplantının konusu liselerdeki felsefe derslerinin kitap ve program açısından değerlendirilmesidir.

Bu çerçevede yapılan toplantıda felsefe derslerinin amacı, derslerin süresi, felsefe ders grubu kitaplarının muhtevası, felsefe kitaplarının dili ve felsefenin diğer alanlarla ilişkileri üzerine konuşulmuş, toplantının sonucu ise bir rapor halinde "*Liselerde Felsefe Öğretimi Hakkında Bir Muhtıra*"[123] adıyla 10 Aralık 1947'de Milli Eğitim Bakanlığı Yüksek Makamı'na sunulmuştur.

Mustafa Şekip Tunç imzasıyla aynı zamanda **Bilgi** dergisinde yayımlanan bu raporda felsefe eğitiminin fert ve cemiyet açısından önemi vurgulandıktan sonra felsefe grubu ders kitapları psikoloji, sosyoloji, felsefe, mantık ve estetik branşlarında okutulan kitapları tek tek ele alınmış, bu çerçevede liselerde ders kitabı olarak okutulan Ali Haydar Taner'in **Psikoloji**[124], Necmettin Sadak'ın **Sosyoloji**[125], Mehmet Emin Erişirgil'in **Filozofiye Başlangıç**[126] ve Hasan Ali Yücel'in **Mantık**[127] adlı kitapları üzerinde durularak bu kitapların yetersizlikleri ve eksik yönleri vurgulanmış, müfredatta yer alan bu kitapların değiştirilmesi, eksiklerinin telafi edilmesi, ayrıca tek kitap uygulamasından vazgeçilmesi ve ders süreleri ile ilgili talepler Bakanlığa iletilmiştir.[128]

---

[122] Tunç, "*Liselerde Felsefe Öğretimi Hakkında Bir Muhtıra***",** **Bilgi**, I/9, (01.02.1948), s. 7.
[123] Tunç, "*Liselerde Felsefe Öğretimi Hakkında Bir Muhtıra***",** s. 7-13.
[124] Taner, Ali Haydar, **Psikoloji**, Devlet Basımevi, İst. 1938.
[125] Sadak, Necmettin Sadık, **Sosyoloji**, Maarif Vekaleti Yay., Ankara 1939.
[126] Erişirgil, **Mehmet Emin, Filozofiye Başlangıç**, Maarif Vekaleti Yay., Ankara 1939.
[127] Yücel Hasan Ali, **Mantık**, Milli Eğitim Basımevi, Ankara 1946.
[128] Tunç, "*Liselerde Felsefe Öğretimi Hakkında Bir Muhtıra*", s. 7-13.

Derneğin en önemli faaliyetlerinden biri de 1948'de Eminönü Halkevi'nde tertip edilen "Dil Kongresi"dir. Bu kongrenin önemli yanı ise Ankara'da yapılan resmî dil kongresine muhalif ve alternatif bir toplantı oluşudur. Bu toplantının gerçekleşmesinde Tunç'un önemli bir rolü vardır. Tunç 1942'de Ankara'da toplanan Dil Komisyonu'nda görevlendirilmiş, Komisyon başkanı olarak felsefe terimlerinin Türkçeleştirilmesinde bilfiil rol almıştır. Bununla birlikte Tunç daha sonraki yıllarda bu meselenin ideolojik bir boyut kazanması ve dilin toptan tasfiye edilme girişimine karşı şiddetli bir tavır almıştır.

Tunç genel olarak dilde köklü bir değişimin veya yama ve ekleme suretiyle yapılmak istenen değişiklerin dilin bünyesine uymayacağını düşünmektedir. 1942'de Felsefe Dili ve Terimleri Komisyonu'nda görevlendirilen Tunç burada dilin toptan tasfiye edilmesi girişime karşı çıkmış, en azından manevi ilimlerde dilin yapısına dokunulmamasını önermiştir.[129] Tunç'un teklifleri dikkate alınmadığı gibi kendisi de komisyon üyeleri tarafından "milli hamleleri kösteklemek"le suçlanmıştır.[130] Bu toplantıdan bir sonuç alamayan Tunç 1948'e kadar sessizliğini sürdürmüştür. Çok Partili Hayata Geçiş'le birlikte muhafazakâr çevreler dildeki tasfiye hareketine karşı tepkilerini artırmışlardır. İşte Muallimler Birliği'nin 14 Ekim 1948'de tertip ettiği Dil Kongresi dilde yapılan tasfiye girişime karşı oluşan bu tepkilerin bir ürünüdür. Toplantıya Tunç'un yanısıra Adnan Adıvar, H.E. Adıvar, İ.H. Sevük, N.S. Banarlı, S.M. Arsal, H.T. Gönensoy, C.O. Tütengil ve Nurettin Ergin gibi isimler katılmışlardır.[131]

Kongre sonunda Birlik üyeleri, TDK'nın Türk dilinin "doğal" gelişim sürecine daha fazla müdahale etmemesi; Kurum'un Milli Eğitim Bakanlığı'na gönderdiği dili özleştirme ile ilgili telkinleri durdurması; Bakanlığın "uydurma" kelimeleri ders kitaplarına koymaya son vermesi; siyasetin dile karıştırılmaması ve milli kültürün yeni nesillere aktarılması için tedbirler alınması karara bağlanmıştır. Alınan kararlar Milli Eğitim Bakanlığı'na gönderilmiştir. Bu tür faaliyetlerin etkisiyle 1949'da Altıncı Dil Kurultayı toplanmış, dil konusunda ılımlı fikirleriyle tanınan Hüseyin Cahit Yalçın 1949'da TDK'nın başına getirilmiştir.[132]

---

[129] **Dördüncü Dil Kurultayı**, Türk Dil Kurumu, Ankara 1942, s. 235.
[130] **Dördüncü Dil Kurultayı**, s. 236.
[131] Muallimler Birliği'nin yayın organı olan **Bilgi** dergisinin Dil Kongresi özel sayısı için bkz. **İstanbul Muallimler Birliği Terbiye Encümeni Dil Kongresi Sayısı**, **Bilgi**, II/18, (1 Kasım 1948). Ayrıca Muallimler Birliği'nin Dil Kongresini değerlendiren bir yazı için bkz. Akarsu, Bedia, "*1948 Muallimler Birliği Dil Kongresi*", **Sosyoloji Dergisi**, Pulhan Mat., İst. 1949, S.4-5, (1947-1949), s. 280-288.
[132] Bingöl, Yılmaz, "*Kimlik Tartışmaları Işığında Türk Dil Politikası*", **Ankara Üniversitesi SBF Dergisi**, 59/1, (2004), s. 38. Ayrıca Bkz. Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 461.

c. Akademik Konuşma ve Konferansları

M.Ş. Tunç meslek hayatının ilk yıllarından itibaren Türk Ocağı, Halkevleri, Felsefe Cemiyetleri ve Üniversitelerde çeşitli konuşma ve konferanslar vermiştir. Harf Devrimi sırasında Darülfünun'a yeni harfleri halka benimsetme görevi verilmiş, Darülfünun'un 21 Ağustos 1928'de başlattığı bu konferanslardan ilkini M.Ş. Tunç gerçekleştirmiştir.[133] Tunç'un aynı tarihlerde Türk Ocağı'nda yeni harfler üzerine bir konuşma yaptığı anlaşılmaktadır.[134]

Tunç'un Felsefe Cemiyeti'nde yaptığı konuşmalardan yukarıda söz etmiştik. Tunç bu tarihten itibaren Halkevlerinde de çeşitli konuşmalar yapmıştır. 1940'da Beyoğlu Halkevi'nde "*Yeni Türk Kadını ve Ruhi Münasebetleri*"[135];aynı yıl Eminönü Halkevi'nde "*Halk Nedir?*"[136] başlıklı birer konuşma yapmıştır. Bunlara ek olarak Üniversite'nin düzenlediği Konferanslar dizisinde 1935-1936'da "*Bugünkü Psikolojinin Verimleri*"[137] ve 1942-1943'de de "*Ruh Yapımız ve Onun Tipleri Bakımından Ahlak*"[138] adlı iki konuşma yapmıştır.

Tunç'un yaptığı konuşmalar içinde özellikle Z.F. Fındıkoğlu'nun İçtimai ve Harsî Araştırmalar Derneği[139] bünyesinde düzenlediği felsefî konferanslar dizisinde yaptığı "*Memleketimizde Felsefenin İnkişafı İçin Lazım Şartlar*"[140] başlıklı konuşması dikkati çekmektedir. Tunç bu konuşmasında Türk felsefesinin mevcut durumu ve

---

[133] Özerdim, Sami N., **Yazı Devriminin Öyküsü,** Yenigün Haber Ajansı Basın ve Yayıncılık, İst. 1998, s. 23.

[134] Bkz. Tunç, "*Hakikat Yürüyor* (Latin Harfleri için Arab dünyasında çıkan münakaşa münasebetiyle)", **Cumhuriyet**, 2 Nisan 1944, s. 2.

[135] Tunç, "*Yeni Türk Kadını ve Ruhi Münasebetleri (Beyoğlu Halkevi'nde Konferans"*, **CHP Halkevleri Neşriyatı Konuşmalar, Broşür 1**, Ankara Birinci Teşrin 1940, s.30-42.

[136] Tunç, "*Halk Nedir? (Eminönü Halkevi'nde Konferans)"*, **CHP Halkevleri Neşriyatı Konuşmalar, Broşür 2**, Ankara Temmuz 1940, s.25-27.

[137] Tunç, "*Bugünkü Psikolojinin Verimleri*", **Üniversite Konferansları 1935-1936**, Ülkü Basımevi, İstanbul 1937 içinde), s. 107-134.

[138] Tunç, "*Ruh Yapımız ve Onun Tipleri Bakımından Ahlak*", **Üniversite Konferansları 1942-1943**, Kenan Matbaası 1944 içinde), s. 252-263. Aynı yazılar daha sonra Cumhuriyet gazetesinde neşredilmiştir. Bkz. Tunç, "*Ruh Yapımız ve Ahlakın Mahiyeti*", **Cumhuriyet**, 14 Mart 1943. s. 2; "*Ahlaklılığın Çeşitleri ve Zamanımızın Ahlakı*", **Cumhuriyet**, 28 Mart 1943, s. 2.

[139] Z.F. Fındıkoğlu 1934'ten itibaren **İş** [**ve Düşünce**] (*1934-1972, 278 sayı*) dergisini çıkarmaya başlamıştır. Bu mecmua felsefeci, ilim adamı ve akademisyenleri etrafına toplayarak kısa sürede fikri bir muhit oluşturmuştur. Tunç sürekli olmamakla birlikte dergide yazan isimlerden biridir. Z.F. Fındıkoğlu, Tunç'un Edebiyat Fakültesi'nden öğrencisi, sonraki dönemlerde de meslektaşı ve arkadaşıdır. Felsefe ve sosyoloji ile ilgilenen Fındıkoğlu 1934'te Türkiye Harsi ve Felsefi Araştırmalar Derneği'ni kurmuş, aynı yıl bu derneğin yayın organı olarak **İş** mecmuasını yayımlamaya başlamıştır. Dergide sosyolojik konuların yanında düşünce ve felsefe yazılarına, felsefe haberlerine oldukça geniş yer verilmektedir. **İş** mecmuası ve Z.F. Fındıkoğlu'nun çalışmaları hakkında bir araştırma için bkz. Akpolat, Yıldız, "*Cumhuriyet Dönemi Türk Sosyoloji Tarihi Çalışmaları I: İş Mecmuası*", **Türkiye Günlüğü**, S.78, (Güz 2004), s. 124-138.

[140] Tunç, "*Memleketimizde Felsefenin İnkişafı*", **İş**, III/9-12, (1937), s. 25-34; **Çığır**, IV/51, (Haziran 1937), s. 153-156. Bu konuşma daha sonra Çığır mecmuası tarafından neşredilen **Felsefî ve İçtimai Konferanslar** adlı kitapta yer almaktadır. Bkz. "*Memleketimizde Felsefenin İnkişafı İçin Lazım Şartlar*", (**Felsefî ve İçtimai Konferanslar**, Çığır Mec. Neşriyatı, Ankara, Sümer Basımevi, 1938, 1. kitap içinde), s. 2-15.

istikameti konusunda bazı tespitlerde bulunmaktadır. Onun felsef'i görüşleri açısından bu konuşma bazı önemli başlıklara sahiptir. Tunç konuşmasının en başında felsefi hayat ve bunun inkişafından anladığı şeyin felsefe bilgilerini öğrenmek ve öğretmek için yapılacak hazırlıklar olmadığını, özellikle felsefe yaratmak seviyesine gelebilmek için gereken hazırlıkları kastettiğini belirtmektedir. Felsefe faaliyetinin his ve alışkanlıkların ötesinde topyekün bir kabulü gerektirdiğini belirten Tunç, Batı medeniyetinin gerçekleştirdiği zihni inkılâbı bizim de gerçekleştirebilmemiz için başka bir çalışma nazariyesi bulmamızı, bunun için de öncelikle psikolojik bir kabul devresini geçirmemiz gerektiğini ifade etmektedir. Bunun için Avrupa'yı Avrupa yapan zihniyeti bir bütün olarak kabul etmek ve bu yolda katî ve tereddütsüz yürümek gerekmektedir. Felsefede yaratıcı seviyeye yükselmek için yalnızca metot ve mantığın yeterli olmadığını, ilmi ve felsefi keşifleri tayin eden amillerin tarihlerini, içtimai şartlarını, psikolojik ve tesadüfî hallerini de düşünmenin gerektiğini belirten Tunç Batı'nın felsefi birikiminin tereddütsüz bir şekilde Türkçeye tercüme edilmesinin şart olduğunu ifade etmektedir. [141]

Tunç bu çerçevede kütüphaneler oluşturmak, yetenekli gençleri lise çağında tespit ederek felsefe tahsiline yönlendirmek, felsefe adamlarının geçim kaygısı ile başka işler yapmasının önüne geçmek, felsefi cemiyetler kurmak gibi bazı pratik şartların gerçekleştirilmesini felsefenin inkişafı açısından önemli bulmaktadır.[142]

Tunç'un önemli konuşmalarından biri de İstanbul Teknik Üniversitesi'nde 1953'te yaptığı *Tabiat ve İnsan* üzerine konuşmasıdır. Bu konuşma Tunç'un fikirlerinin olgunlaştığı ve felsefî kavramların özgünleştiği bir döneme denk düşer. Tunç bu konuşmasında felsefî görüşünün plüralizm olduğunu, bir karşıtlık göstermek gerekirse Hegel'in monizmine karşı olduğunu açıkça belirtmektedir. Ayrıca tabiat, insan ve kültür üzerinde duran Tunç "müşahhas insan" anlayışını da bu konuşmasında izah etmektedir.[143]

7. Diğer Akademik Faaliyetleri

Tunç felsefî konuşma ve konferanslardan başka Avrupa'da felsefe kongrelerinde ülkemizi temsil etmiştir. I. Dünya Savaşı'ndan sonra Avrupa'da sık sık kongreler yaparak milletler arasındaki fikir münasebetlerini canlı bir şekilde sürdürmek giderek bir gelenek halini almış, her beş yılda yapılan bu kongrelere

[141] Tunçoğlu, "*Memleketimizde Felsefenin İnkişafı*", s. 153-156.
[142] Tunçoğlu, "*Memleketimizde Felsefenin İnkişafı*", s. 153-156.
[143] Tunç'un **Bilgi** dergisinde neşredilen sözkonusu yazılarının künyeleri için bkz. Tunç, "*Tabiat Âlemi ve İnsan Dünyası (Konferans)*", **Bilgi**, S.75, (Temmuz 1953), s. 5-14; "*Müşahhas İnsan ve Bünyesi (Konferans)*", S.76, (Ağustos 1953), s. 5-8; "*Müşahhas İnsan ve Onun Dünyası*", S.77, (Eylül 1953), s. 3-9.

1926'dan sonra ülkemizden de katılımlar olmuştur. 1926'da Harvard'da toplanan milletlerarası VI. Felsefe Kongresi ve 1930'da Oxford'da toplanan milletlerarası VII. Felsefe Kongresi'nde Darülfünun felsefe profesörü Mehmet Ali Ayni ülkemizi temsil etmiş ve ilki Bursalı İsmail Hakkı[144], diğeri Celâlüddin Devvâni[145] hakkında önemli iki tebliğ sunmuştur.[146] 19 Ağustos 1937'de Paris'de gerçekleşen IX. Milletlerarası Felsefe Kongresi'ne İstanbul Üniversitesi'ni temsilen[147] Mustafa Şekip Tunç katılmış ve kongrede Descartes hakkında Fransızca bir tebliğ sunmuştur.[148]

Kongrenin yapılış tarihi Descartes'ın **Metod Üzerine Konuşma**'sını yazışının üç yüzüncü yıldönümüne denk geldiği için kongrenin konusu da Descartes'a ayrılmıştır. Tunç, çeşitli ülkelerin felsefecileri karşısında yaptığı konuşmada, Descartes'in bütün Avrupa ve ülkemizdeki rolünden bahsetmiştir. Tunç hitabı şu sözlerle başlamaktadır:

> "Dokuzuncu Milletlerarası Felsefe Kongresi'nde ve huzurunuzda İstanbul Üniversitesi'ni temsil etmek şerefini taşıyorum. Aynı zamanda Farabî, İbn Sina gibi kendi öz evlatları tarafından çizilen hakiki yolunu esasen henüz bulmuş ve mistik kaderciliğin yüzyılları boyunca karartılmış ruhunun pırıltılarını Descartes'ta gören bütün bir milletin beşeriyetin en büyük feylesoflarından birine karşı minnettarlığını ifade etmek vazifesini de ifa ediyorum"[149]

Tunç daha sonra Descartes'in felsefede açtığı çığırdan bahsederek bunun Türkiye'de de olumlu etkiler yarattığını ifade etmiştir. Ayrıca Descartes'ın dilimize çevrilen ilk eseri ve mütercimінden[150] söz eden Tunç konuşmasında Descartes'in Yeni Türkiye'nin kuruluşuna ilham verdiğini belirtmiştir. Osmanlı döneminin düşünce istikametini "İslamlaşmış bir Yunan kültürü ile astrobiyolojik bir dünya tasavvuru"

---

[144] **İsmail Hakkı**, Paris 1933, 99 s. (Harward'ta toplanan Beynelmilel Felsefe Kongresi için hazırlanan etüd)
[145] **Celâlüddin Devvanî**, Belçika 1930. (Belçika'da Louven Üniversitesi tarafından bastırılmıştır.)
[146] Mehmet Ali Ayni daha sonra, 1931'de milletlerarası "Felsefe Kongreleri Teşkil Komitesi" daimi üyeliğine seçilmiştir. Bkz. Çankaya, s. 297.
[147] M.Ş. Tunç kongrede yaptığı konuşmada İstanbul Üniversitesi'ni temsilen bulunduğunu belirtmektedir. aynı şekilde Safa Şevket Erkün de onun İstanbul Üniversitesi tarafından görevlendirildiği ve üniversiteyi temsilen bu kongrede bulunduğunu ifade etmektedir. Bkz. Erkün, Şevket Safa, "*Şekip Tunç'un Ardından*", **Bilgi**, XI/132, (Mart 1958), s. 3. Ne var ki Kültür Bakanlığı'nın resmi yazışmalarına göre bu tarihte Paris'te toplanacak Uluslararası Felsefe Kongresi'ne M.Ş. Tunç ve H.Z. Ülken'in katılması yönünde harcırah tahsisatı ve diplomatik pasaport verilmesi kararlaştırılmıştır. Bkz. BCA. 13.07.1937 tarihli Başbakanlık Yüksek Onuruna yazılan yazı.
[148] Tunç'un Kongre'de yaptığı konuşma daha sonra **İş** mecmuasında Fransızca olarak neşredilmiştir. Bkz. Tunç, "*Apel nu Congres Descartes*", **İş**, IV/1, (1937), s. 5-7. Aynı metnin Türkçe tercümesi için bkz. Tunç, "*Descartes Kongresine Hitap*", **İş**, XII/54-56, (1949), s. 61-63.
[149] Tunç, "*Descartes Kongresine Hitap*", (Fransızcadan çev. Safa Şevket Erkün), **İş**, XII/54-56, (1949), s. 61.
[150] Descartes'ın **Discours de la Methode**'u 1895'te İbrahim Edhem bin Mesut tarafından Türkçeye tercüme edilmiş, eserin başına "dikkate şayan" bir mukaddime yazılmıştır. Eser 1926'da Maarif Vekâletinde bulunan Profesör Mehmed Emin Erişirgil'in himmetiyle ikinci defa basılmıştır. Descartes'in bizde yapılan ilk tercümeleri için bkz. Descartes, Rene, **Hüsn-ü İdare-i Akıl ve Ulûmda Taharrî-yi Hakikate Dair Usul Hakkında Nutuk**, (çev. İbrahim Edhem bin Mesut), Mahmut Bey Mat., İst. 1311/1895, 126 s.; 2. Baskı, Devlet Mat., İst. 1928, 119 s.

olarak gören Tunç bu kültürün Osmanlı Devleti ile maziye karıştığını, Türkiye'de yeni ilim zihniyetiyle yeni bir devletin kurulduğunu ifade etmektedir. Ona göre Descartes felsefesi işte bu yeni kurulan devletin istiklal ve hürriyetini sağlayacaktır. Tunç bununla kalmayarak genç nesillerin Descartes rasyonalizmini örnek almaları gerektiğini vurgulamaktadır.[151] Aynı zamanda kartezyen tetkiklere Türk milleti olarak yeterince katkı sağlayamadığı için üzüntülerini dile getirmektedir. Bununla birlikte bize bu imkânı sağlayacak müesseselerin kurulduğunu ifade eden Tunç, bu sahada olumlu gelişmelerin olduğunu müjdelemektedir. Tunç nihayet sözlerini Türk devletinin felsefi istikametine dair şu sözlerle tamamlamaktadır:

> "M. Bergson'un formülüne göre Türkiye kendi kendini yaratmaktadır ve bu ibda' fiilinde Descartes'ın beşeriyette o kadar bereketli olan düşüncesini ve onun zihni hıfzıssıhhasını hayatta kendine şiar edinmekle bahtiyardır."[152]

Tunç'un kongrede yaptığı konuşma geçmişin düşünce mirasını görmezden gelerek fikir ve düşünceyi yeni Türkiye ile başlatmaktadır. Sözlerinin başında ismini saydığı Türk-İslam filozofları ise Batılı tarzda ilmi düşünce ile romantik bir bağ kurmuş görünüyor. Fakat bağın kurduğu, dünden bugüne uzayan bir fikir geleneği resmedilmiyor. Diğer taraftan, Tunç'un bu ifadelerinde felsefi-ilmî düşünceyi henüz 10-15 yıl gibi kısa bir süre öncesine götürmenin verdiği psikoloji karşısında kendisini Avrupalı dostlarına beğendirmek isteyen bir tutum sezilmektedir. Konuşmanın diğer önemli boyutu ise yeni Türkiye'nin Bergson'un çizdiği yolda kendini yarattığına dair sözlerdir. Tunç bir taraftan buna samimiyetle inanıyor, çünkü inkılâbın felsefesi hakkında Şevket Süreyya ile yaptığı tartışmalarda bu konuda gerçekten böyle düşündüğü anlaşılıyor; diğer taraftan durumun gerçekte böyle olmadığını biliyor ve belki de görmezden geliyor.

Tunç bu kongreden sonra 14 Eylül 1939'da Bükreş'te toplanacak olan XIV. Milletlerarası Sosyoloji Kongresi'ne, Z.F. Fındıkoğlu ile birlikte katılmak üzere delege seçilmişse de, II. Dünya Savaşı nedeniyle bu toplantıya iştirak edememiştir. Bu tarihten itibaren Felsefe Kongreleri'nde Türkiye'yi temsilen Milletlerarası Felsefe Daimi üyesi olmuştur.

---

[151] Tunç, "*Descartes Kongresine Hitap*", s. 63.

[152] Tunç, "*Descartes Kongresine Hitap*", s. 63. Felsefe Kongre'lerinin VIII. si 1934'te Prag'da toplanmıştır. Z.F. Fındıkoğlu'nun belirttiğine göre bu toplantıda ülkemizden resmi olarak katılan bir üye yoktur. Fakat Türkiye'den şahısları adına Prof. Hans Reichenbach, Prof. Halil Nimetullah ve kendisi katılmışlardır. Halil Nimetullah akıl mantığı, vicdan mantiği'na ait bir tebliğ, M. Reichenbach ise ihtimaliyet mefhumunun bilgi nazariyesi için haiz olduğu ehemmiyet'e dair tezini sunmuştur. Ayrıca, Reichenbach, Türkiye'nin selâmlarını Fransızca olarak kongreye tebliğ etmiş ve ilmî felsefenin "inkilâpçı Türkiye Üniversitesi"nde kendisi tarafından temsil edildiğini söylemiştir. Tunç'un İnkılâpçı Türkiye'nin Bergson'un izinde yürüdüğünü vurgulaması da esas itibariyle buradan kaynaklanmaktadır. Bkz. Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri, **Felsefe Kongrelerinde Türkiye**, Ankara 1937, s. 2.

Tunç bunlardan başka çeşitli resmi ve gayr-ı resmi bazı çalışmalara katılmış, çeşitli kültürel ve sanatsal faaliyetlerde jüri üyeliklerinde bulunmuştur. 17-29 Temmuz 1939'da Birinci Maarif Şurası'nda Plan Komisyonu üyeliği; [153] 2-5 Mayıs 1939'da Birinci Türk Neşriyat Kongresi üyeliği; 1942'de Felsefe Terimleri Komisyonu üyesi olarak görev yapmıştır.[154] Ayrıca 1930'lu yıllarda ulus-devlet projesi etrafında bir tarih kitabının yazımında *Çin Felsefesinin Kaynakları*[155] adlı bir etüd hazırlamıştır.

8. İlmi ve Fikrî Şahsiyeti

Mustafa Şekip Tunç'un bir düşünür olması yanında en dikkati çeken yönü onun "hoca" kimliğidir. O ilk gençlik yıllarından beri hocalık mesleğine aşkla bağlanmış, bu uğurda diğer resmî görevlerinden vazgeçmiştir. Hocalık mesleğinin ilk yıllarından itibaren gençlerle birlikte olan Tunç kendisinde kabiliyet gördüğü gençleri destekleyerek onların fikrî inkişaflarına katkıda bulunmuştur. Onun hocalığından söz edenlerin ortak kanaati onun çok iyi bir dinleyici olduğu ve kendisinde kabiliyet gördüğü gençleri her bakımdan teşvik ettiğidir. Darülfünun'un en çok sevilen ve sayılan hocalarından bir olduğu, tıpkı Yahya Kemal, Ferit Kam, İsmail Hakkı ve Mehmet İzzet Bey'ler gibi hoca ile talebe arasındaki mesafeyi kısalttığı ve gençlere faydalı olma imkânlarını okul dışında da sürdürdüğü belirtilmektedir.[156] A. K. Tecer ise onun değer verdiği öğrencilere, şiirleriyle, yazılarıyla tanıdığı gençlere gönlünü bütün cömertliğiyle açtığını ve şikâyet etmeden onların nazını çektiğini ifade etmektedir.[157] Hukuk Fakültesi öğrencisi iken kaydını Edebiyat Fakültesi'ne aldıran ve burada Tunç'un öğrencilerinden biri olan Niyazi Berkes buradaki derslerden söz ederken Tunç'un hocalığı ile ilgili şu ayrıntıları vermektedir:

> "Hattâ müderrislerden (profesör) biri (Şekip Tunç) kürsüde beni yanına oturtarak birkaç hafta bana (kendisinin bilmediği, o zaman Amerika'da yeni bilinen) *Behaviorism* psikolojisi üzerine konuşturmuştu. Böyle bir şey Hukuk Fakültesi'nde akla gelmeyecek bir şeydi."[158]

Bu ifadelerden onun mütevazı, alçakgönüllü, yeni bilgileri öğrenmeye hevesli, öğrencilerine meslektaş gözüyle bakabilen bir hoca olduğu anlaşılmaktadır. Onun bu

---

[153] **Birinci Maarif Şurası:** Çalışma Programı, Konuşmalar, Lâhikalar**,** Meb. Yay., Ankara 1939.

[154] 9.2.1942 tarihinde İstanbul Üniversitesi Rektörlüğüne Acele kaydıyla gönderilen Telgrafta şunlar kaydedilmiştir: "Türkçe felsefe terimerini tetkik için vekillik 15 toplanacak olan komisyona ait hazırlıkları yapmak üzere üniversite adına tarafınızdan Şekip Tunç'un bu konulardaki çalışmalarına ait dosyaları ve lüzumlu göreceği kitaplarla birlikte 12 Şubat 1942 Perşembe günü Ankara'da bulunmasının temini. Maarif Vekili adına İhsan Sungur. Bkz. İ.Ü. Rektörlük Sicil Dosyası.

[155] Tunç, *Çin Felsefesinin Kaynakları*, s. 1-2. Bu çalışma sadece bir etüt olarak kalmıştır. Tunç'un eserleri bölümünde bu çalışmaya ayrıca yer veriyoruz.

[156] ...., "*Hocamız Mustafa Şekip Tunç*", **İlk Öğretim**, XXIII/434, (15.02.1958), s. 14-15.

[157] Tecer, Ahmet Kutsi, "*Şekip Bey*", **Vatan**, 22 Ocak 1958, s. 2.

[158] Berkes, Niyazi, **Unutulan Yıllar**, (Hzl. Ruşen Sezer), İletişim Yay., İst. 1997, s. 51-52.

özelliği kendisini bütün fikir âleminde sevilen bir şahsiyet haline getirmiştir. Peyami Safa ise İstanbul Üniversitesi'nde insan ruhuna ait meseleleri onun kadar ihtirasla kucaklayan ve bunu telif ve tercüme eserleriyle, sayısız makaleleriyle, konferans ve dersleriyle anlatan birinin olmadığını belirterek, İstanbul Üniversitesi'nin "kafa yapıcılığı"nda onun tesirinin Z. Gökalp'e eş olduğunu ifade etmektedir.[159]

M.Ş. Tunç otuz beş yılı aşkın hocalığı ve bütün fikir hayatı boyunca yüzlerce öğrenci yetiştirmiş, telif ve tercüme onlarca kitap neşretmiş, sekiz yüze varan yazılar yazmış, gerek okul ve okul dışı faaliyetleri, gerekse resmi ve gayr-ı resmî vazifeleri ile Türk fikir tarihinin en verimli şahsiyetlerinden biri olmuştur. Tunç bu yönüyle bir neslin fikir ve ruh terbiyesinde doğrudan veya dolaylı tesir etmiş bir şahsiyettir. Henüz hayatta iken kıymetbilir öğrencileri tarafından kendisi için hocalık hayatının 25. yılı dolayısıyla 1944'te Eminönü Halkevi'nde bir jübile tertip edilmiş, jübileye mesai arkadaşları ve öğrencileri yanında sevenleri de katılarak çeşitli konuşmalar yapmışlardır.[160] Bu konuşmalar daha sonra **Prof. Mustafa Şekip Tunç Jübilesi**[161] adıyla yayımlanmıştır.

Aynı tarihlerde Tunç'un öğrencilerinden ve meslektaşlarından biri olan Z.F. Fındıkoğlu **İş** mecmuasında ona özel bir Mustafa Şekip Tunç sayısı çıkarmıştır.[162] Hem jübile kitabı hem de İş mecmuasının özel sayısında Tunç'un hocalığı, eserleri, sanatçı kişiliği ile psikoloji, felsefe ve sosyolojideki yeri konusunda bazı araştırma yazıları da yer almaktadır. Jübile'de Tunç'un fikir ve yazı arkadaşlarından biri olan H.Z. Ülken onun özgünlüğü ve fikir adamlığına işaret ederek otuz yıldan beri felsefe dünyamızı dolduran bir muharrir olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca Tunç'un yalnızca Bergson, Ribot, Freud ve diğer Batı psikologlarının nâkili olarak tanımanın doğru olmadığını vurgulamaktadır.[163] Benzer bir şekilde Sadri Ertem de onun felsefe, sanat ve edebiyat alanlarındaki etkilerine ve özgünlüğüne işaret etmektedir. Ona göre Şekip hoca ithalat taciri değildir; hiç bir zaman da yabancı mamullerin Türkiye acentesi olmamıştır. O bir yandan yeni fikirleri getirirken diğer taraftan da bu fikirleri

---

[159] Peyami Safa, "*Mustafa Şekip Tunç: Sanatkâr ve Filozof*", *M.Ş.T.J.,* s. 53.
[160] Çankaya söz konusu jübilenin Tunç'un hocalık hayatının 50. yılı münasebetiyle tertip edildiğini belirtmektedir. Jübile'de Tunç'un Darülfünun'a intikal ettiği 1919 tarihi esas alınmıştır. 1944 tarihi onun Üniversite'deki tedris hayatının 25. yılına tekâbül etmektedir.
[161] Bkz. *M.Ş.T.J.* Kitapta yer alan yazılar Jübile sırasındaki konuşmalar ile muhtelif dergi ve gazetelerde yer alan yazılardan oluşmaktadır. Kitabın basılmasına Mustafa Şekip Tunç'un İstanbul Edebiyat Fakültesi'nden öğrencisi ve Milli Eğitim Bakanı olan Hasan Ali Yücel öncülük etmiştir.
[161] Fenik, Mümtaz Faruk, "*Şekip Tunç Jübilesi ve Bir Konuşma*", *M.Ş.T.J.,* s. 75.
[162] **İş** mecmuasının yayımladığı Mustafa Şekip Tunç özel sayısı için bkz. **İş,** IX/33, (İkinci Kanun 1943).
[163] Ülken, "*Artist Mustafa Şekip*", *M.Ş.T.J.,* s. 127.

memlekette şiir ve sanat sahasında tatbik ederek gençlerin yetişmesine hizmet etmiştir.[164]

F.K. Gökay ise "Memleketimiz psikologları içerisinde psikoloji cephesinde marazi şuuru en iyi tahlil eden Mustafa Şekip ve Hilmi Ziya'dır" sözleriyle Tunç'un özellikle patolojik şuur konusundaki vukufiyetine dikkati çekmektedir. Freud'un kültür hayatımızda ve bilhassa edebi çevrelerde canlanmasını Tunç'un bu meseleye dair çalışmalarına bağlayan Gökay, Tunç'un fert ve cemiyet arasındaki psikolojik ilişkiler ve cemiyetteki iç buhranlarla ilgili kıymetli görüşlerinin olduğunu belirtmektedir.[165]

Jübile sırasında Tunç üzerine yapılan konuşmalarda özellikle onun sanatçı kişiliğine vurgu yapılmaktadır. Gerçekten de, jübilede belirtildiği gibi, Tunç felsefi kişiliği yanında sanatçı bir kişiliğe de sahiptir. Güzel sanatlardan özellikle resme olan merakı lise yıllarından başlayarak yaşamı boyunca kendi deyimiyle, "kâh faal, kâh durgun" devam etmiştir. İdadiden çıktıktan sonra resim Akademisine gitmeyi çok istemesine rağmen o zaman resmin rağbet görmemesi ve babasının onu ihtiyatlı olmaya davet etmesi nedeniyle bu girişimi sonuçsuz kalmış fakat bu durum içindeki resim sevgisini ortadan kaldırmamıştır. Cenevre'de bulunduğu yıllarda bir ressamın atölyesinde sulu ve yağlı boya çalışmış, bütün dünyayı kasıp kavuran I. Dünya Savaşı'nın başlaması dolayısıyla buradaki çalışmalarını bitirememiştir. II. Dünya Savaşı'nın başlaması ve ilmi hareketlerin bütün dünyada durması üzerine resim merakı onda yeniden canlanmıştır.[166] 1940'lı yıllardan sonra özellikle yaz tatillerinde resim çalışmalarına ağırlık vermiş, vaktinin çoğunu peyzaj, deniz, enteriyör ve hayali resimler yaparak geçirmiştir. Tunç bu uğraşları sırasında "çocukluğunda yaşadığı

---

[164] Ertem, Sadri, "*Şekip Tunç'un Jübilesi Münasebetiyle 25 Yıllık Fikir Hayatı*", *M.Ş.T.J.,* s. 59.

[165] Gökay, Fahrettin Kerim, "*Prof. Mustafa Şekip ve Psikopatoloji*", *M.Ş.T.J.,* s. 18-20.

[166] Tunç Beyoğlu Halkevi'nde açtığı resim sergisi hakkında bir gazeteciye mülakat vermiş, bu mülakatta resme yeniden başlamasında etkili olan kişilerden söz etmektedir. Yazının aslını bulamadık. Fakat sözkonusu mülakatı Nurullah Berk özet olarak şu sözlerle aktarmaktadır: "Resimle alâkam ta Vefa idadisinden başlar. Resme merhum ağabeyim Mehmet Necip'le çalışıyorduk. Resimlerimizi eniştem Mütercim Mehmet Halit Bey o zaman Müze ve Akademi müdürü olan Osman Hamdi Beye göstermiş. Hamdi Bey bizim mutlaka Akademiye girmemizi ve daha esaslı çalışmamızı tavsiye etmişti. Fakat hayatın o zamanki şartları ve resmin memleketimizdeki kıymetsizliği yüzünden arzularımıza rağmen cesaretimiz kırılmıştı. Bu yüzden Mülkiye'ye yazıldım. Fakat resim sevgisi beni hayatım boyunca Sokrat'ın şeytanı gibi mütemadiyen takibetti. Nihayet bundan üç yıl evvel hastalık nüksetti. Çok aziz dostum Baha Sait, amatör olarak çalıştığı resimleri görmek üzere beni Samatya'daki evine davet etmişti. Bu hâdise 25 yıldan beri uyuyan resim muhabbetimi birdenbire uyandırdı. Fakat cesaretim yoktu. Baha Sait beni kendi tecrübeleriyle teşvik etti. Hattâ buna mecbur etmek için bana boyalariyle bir kutu hediye etti. Evvelâ çok küçük mukavvalara korka korka penceremden manzaralar karalamaya, natürmortlar yapmaya özendim. Bundan sonra üç yıldır tatil aylarında bir şeyler yapmaya savaştım. Ve anladım ki en büyük saadet, velevki pek naçiz olsun, yaratma oyunlarındadır. Onun için, sanatkârın maddi hayata karşı olan feragat ve fedakârlıklarını şimdi daha iyi anlıyorum. Çünkü resim tecrübesi bana saadetin sırrını ayan etti." Bkz. Berk, Nurullah, "*Prof. Mustafa Şekip Tunç ve Jübilesi*", *M.Ş.T.J.,* s. 172-173.

oyun zevkinin tekrar dirildiği"ne şahit olmuştur. Tunç Bergson felsefesine olan bağlılığının da onun ilim felsefesinden ziyade bir sanat felsefesi yapmış olmasından kaynaklandığını ifade etmektedir.[167]

Gerçekten de Bergson gibi sanatçı bir kişiliğe sahip olan Tunç, Bergson'un belki de en çok sanatkâr ruhundan ve yüksek üslûbundan etkilenmiştir. Bu yüzden özellikle Bergson'un sanat görüşlerini tamamen benimsemiş, kendi şahsiyetinde sanatla felsefeyi birleştirmiş, resim ve şiirleriyle bunun somut örneklerini vermiştir. Nitekim H.Z. Ülken de onun Bergson ve Freud'a ilgisini bu iki filozofun daha çok sanatkâr bir üslup ve sanatçı bir kişiliğe sahip olmasına bağlamaktadır.[168] Bergson, T. Ribot, W. James'in aynı zamanda birer ressam olduğu hatırlandığında bu tespitin doğru olduğu anlaşılmaktadır.

Tunç resim sergilerinin de sürekli ziyaretçisidir. Bilfiil resim yapmadığı yıllarda bile resim sergilerini takip etmiş, ressamlar ve sergiler hakkında yazılar yazmıştır. Onun bu konudaki yazıları bir kitap hacmine çoktan ulaşmıştır. Tunç ayrıca jübilesinin yapıldığı tarihlerde, yaptığı tabloları Beyoğlu Halkevi'nde sergilemiştir. 43 tablodan oluşan bu sergi fikir ve sanat çevrelerinin beğenisini kazanmıştır.[169] H.Z. Ülken onun bir sanat akımına dâhil olabilecek düzeyde resimleri olduğunu belirtmektedir. Ona göre Tunç sayısı altmışa varan tabloları ile kendi üslubunu ve renklerini bulmuştur.[170] **D Grubu**'nun önemli sanatçılarından biri olan Nurullah Berk de onun resim sanatının renk ve çizgi oyunu değil de dünya görüşü, yüksek idrak olduğunu herkesten iyi bildiğini ifade etmektedir.[171]

Tunç'un resimleri mizacıyla da uyumludur. Bilinen şeyler yanında daima bilinmeyenlerin olduğuna inanan düşünür hakikatin somut bir resminden ziyade hayalî bir şeklini tercih etmektedir. Gerçekten de onun resimleri dalgalı, hayalî, hakikati muhayyilenin zenginliğine bırakılmış gibidir. Bu bakımdan onun resimlerinde daha çok empresyonist akımın tesirleri görülür. Tunç bunlardan başka 1936'da Ağaç dergisinde şiire dair bazı yazılar kaleme almış, hatta bazı

---

[167] Türkmen, s. 11-12.
[168] Ülken, "*Artist Mustafa Şekip*", *M.Ş.T.J.,* s. 32.
[169] Tunç'un sanatçı kişiliği ve özellikle resim çalışmaları Jübile kitabının büyük bir bölümün teşkil etmektedir. Bu kitapta yer alan bir ifade onun resimdeki maharetini açıkça göstermektedir: "Beyoğlu Halkevi'nde sanatseverlerin gözünün önüne koyduğu 43 tablo, ressamlarımıza bile parmak ısırttırdı." Bkz. Fenik, s. 75-76. Tunç'un Beyoğlu Halkevi'nde sergilediği tablolardan 8 tanesi Jübile kitabının sonunda yer almaktadır.
[170] Ülken, "*Artist Mustafa Şekip*", s. 35.
[171] Berk, Nurullah, "*Prof. Mustafa Şekip Tunç ve Jübilesi*", *M.Ş.T.J.,* s. 172.

şiirler yazmıştır. Bütün bu faaliyetleri jübileden sonra da sürmüş, Tunç sonraki yıllarda, kendisi gibi ressam olan eşi Rana Ergüz'le birlikte resim sergileri açmıştır.[172]

Jübile kitabında dikkati çeken hususlardan biri de Mehmet Servet, Z.F. Fındıkoğlu, H.Z. Ülken ve S.C. Yalkut'a ait birer araştırma metninin kitapta yer almasıdır. Mehmet Servet, Tunç'un fikir hayatımızdaki yerini anlattığı bu yazıda Ziya Gökalp'in cemiyetçiliği karşısında onun ferdiyetçiliğine ve bu fikirlerin hangi şartlarda ortaya çıktığına işaret etmektedir. H.Z. Ülken ise onun sanatçı kişiliği ve özellikle resimleri üzerinde durmaktadır. Z.F. Fındıkoğlu, iki geniş yazı ile Tunç'un içtimaiyatçı yönüne dair tespitlerde bulunmaktadır. Üsküp Muallim Mektebi'nden arkadaşı olan Sabri Cemil ise onun Üsküp'teki hocalığı ve **Yeni Mektep** mecmuasındaki yazılarından söz etmektedir. Kitabın sonunda ise Tunç'un yaptığı bazı resimler yer almaktadır.

[172] Çankaya, Tunç'un biri, eşi Ressam Rana Tunç'la olmak üzere üç resim sergisi açtığını kaydetmektedir. Bkz. Çankaya, s. 1147.

B. TELİF-TERCÜME ESERLERİ VE MAKALELERİ

Mustafa Şekip Tunç Cumhuriyet dönemi eğitim ve fikir hayatının önemli isimlerinden biridir. Tunç meslek hayatının ilk yıllarından itibaren, fikir ve yazı hayatı boyunca felsefe ve psikoloji alanında 11 telif ve 14 tercüme ile sayısı 800'ü aşan makaleye imza atmıştır. Psikoloji alanındaki telif ve tercüme kitaplarının çoğu lise ve üniversite öğrencileri için ders kitabı mahiyetindedir. Diğer kitaplarının bir kısmı ise onun farklı zamanlarda ve çeşitli dergilerde neşrettiği yazılardan oluşmaktadır.

Tunç felsefe ve psikoloji alanında yaptığı tercümelerde başta Bergson olmak üzere Ribot, James, Freud gibi çağdaş felsefe ve psikolojinin önde gelen isimleri yanında çağdaş psikolojide deney metodu ile birlikte "iç müşahede" (*introspection*) yöntemine kıymet veren Ebbinghaus ve Dwelshauver gibi ruhiyatçıların eserlerini de tercüme etmiştir. Bu bakımdan onun bütün eserlerinde muhteva, üslup ve felsefe-psikoloji yöntemi bakımından başta Bergson olmak üzere, Ribot, James ve Freud'un etkisi görülür.

Tunç tercümede asıl metne bağlı kalmakla birlikte bazı kitaplarda serbest tercüme tekniğini kullanmıştır. Ayrıca metne eklediği dipnotlar oldukça geniş bir yer tutmaktadır. Bu nedenle onun bazı tercümeleri telif-tercüme olarak kabul edilebilir.

Biz bu bölümde Tunç'un telif ve tercüme kitapları ile onun dergi ve gazete yazılarını, konuşma metinlerini, ayrıbasımlarını, bazı kitaplara yazdığı önsöz ve takdimlerini, kısaca bütün bibliyografyasını inceleyeceğiz. Bu incelememiz sırasında öncelikle Tunç'un telif kitaplarını, daha sonra tercüme kitaplarını yayın tarihine göre ele alacağız. Çalışmamızın ikinci aşamasında ise onun makalelerini bazı başlıklar halinde gruplayarak tanıtacağız.

1. Telif Eserleri

a. Gülmek Nedir ve Kime Gülüyoruz?

Tunç'un ilk kitaplarından biri telif-tercüme-uyarlama şeklinde bir inceleme olan *Gülmek Nedir ve Kime Gülüyoruz?*[173] adlı kitaptır. Tunç'un Bergson felsefesiyle henüz irtibat kurduğu yıllarda kaleme aldığı bu kitap 1337/1921'de Suhulet Kütüphanesi tarafından neşredilmiştir. Tamamı 80 sayfadır.

Kitap bir takdim ve bunun dışında, *Gülmek Nedir ve Gülünç Olan Kimdir?; Ne Şartlarla Gülebiliyoruz?; Surat Komikliği, Karikatürün Esrârı ve Edâ Komikliği;*

---

[173] Tunç, **Gülmek Nedir ve Kime Gülüyoruz?,** Kader Mat., Suhulet Ktp., İst. 1337/1921.

Komikliğin Kuvve-i İttisâiyesi; Oyuncaklar ve Komedi; Zarafet, İstihza, Mizah; Seciyenin Gülünçlüğü: Komedi ve Dram ve Sanat şeklinde sekiz başlıktan oluşmaktadır.

Tunç kitaba yazdığı takdimde bu kitabın gülme olaylarını bütünüyle izah etmekten ziyade gülmeyi sadece ruhî bir olay olarak ele aldığını belirtmektedir. Ona göre gülme diğer ruhi olaylar gibi fizyoloji (*gıriziyat*), içtimaiyat ve felsefe ile ilişkilidir. Düşünür bu hususta Batı literatüründe yazılan kitapları tetkik etmiş ve bu konuda yazılan en iyi kitabın Bergson'un *Gülme* adlı eseri olduğu kanaatine vardıktan sonra bu kitabı esas alarak bir etüt hazırlamaya karar vermiştir. Bu konuda yalnızca Batı literatürü ile yetinmeyen Tunç, İzmirli İsmail Hakkı'ya Doğu literatüründe gülme ile ilgili eserler bulunup bulunmadığını da sormuş; onun, "Gülmek, umûr-u garîbe-i idrâktir, diye tarif edilir. Bundan fazla bir malumât hatırlamıyorum" sözleri üzerine yalnız Batılı kaynaklara dayanarak bu kitabı hazırlamıştır. Tunç ayrıca Bergson'un sözü edilen kitabı üzerine yazılanları da tetkik etmiş, bunları da dikkate alarak kitabın "ihtiyacımız dâhilinde" yerli bir versiyonunu ortaya koymaya çalışmıştır. Nitekim kitabın bazı bölümlerinde Bergson'un komik tipler için gösterdiği Don Kişot, Moliere gibi kahramanlar yanında İncili Çavuş, Nasrettin Hoca hikâyeleri ve Şeyh Sadi'nin hikmetli sözlerinden örnekler de yer almıştır. Ayrıca Tunç da kitabın telif-tercüme-uyarlama oluşuna dair şunları kaydetmektedir:

> "Bergson gülmeyi daha çok sahne ve komedi esasından tedkik ederek bütün komedi asârındaki gülmek vâkıalarından birtakım kâideler ve hatta kanunlar çıkarmaya muvaffak olmuştur; Ben mezkûr vâkıaların millî hayatımızdaki emsâllerini mehmâ emken bulmaya ve bu suretle mevzuu kendi hayatımıza yaklaştırmaya gayret ettim."[174]

Bu ifadelerden de anlaşılacağı gibi kitap Bergson'un *Gülme* adlı kitabının birebir tercümesi değildir. Bununla birlikte kitap Bergson'un sözkonusu eserinden de bağımsız değildir. Tunç "bu eserle aslını tedkik edenler, yapacakları mukayesede Bergson'un mülahhas fakat sâdık bir tercümânı olabildiğime hükmederlerse sa'yimden memnun olacağım"[175] sözleriyle bu konuda Bergson'un kitabını esas aldığını göstermektedir. Tunç bu incelemenin okuyucuya sezginin verimli bir bilgi vasıtası olduğu konusunda "derin bir hayret" ve "uzun ve zengin" tefekkür imkânı sunacağını ifade etmektedir.[176]

Tunç'a göre Bergson'a gelinceye kadar bu konu üzerinde duran filozoflar ve ilim adamları ruhun toplumsal hayatta ortaya çıkan bu hadiseyi daima bir sebebe irca etmek hatasında bulunmuşlar ve meseleyi bir izafet veya teşbih kaidesi kadar basit

---

[174] Tunç, *G.N.V.K.G.,* s. 1.
[175] Tunç, *G.N.V.K.G.,* s. 1.
[176] Tunç, *G.N.V.K.G.,* s. 1.

zannetmişlerdir. Hâlbuki gülmenin sebepleri o kadar çoktur ki bütün gülmeleri müşterek ve umumi bir sebep altında toplamak veya hepsini bir asla irca etmek mümkün değildir.[177] Gülme konusunda Darwin, Hobbes, Spencer, Bergson gibi Batılı filozofların görüşlerini inceleyen Tunç bunların içinde yalnızca Bergson'un izahlarını ikna edici bulmaktadır.

Tunç'a göre gülmek dış görünüşüyle çok basit ve o ölçüde tasviri kolaydır. Fakat gülmenin asıl önemli yanı iç dünyasını yansıtmasıdır. İşte Tunç'un bu konu üzerinde durmasının nedeni bireysel ve toplumsal yönleriyle gülmenin psikolojik boyutlarıdır. Onun şu sözleri bu konunun hiç de sıradan bir ruhî olay olmadığını göstermektedir:

> "Bir milletin güldüğü şeyler o milletin içtimaiyen ruhî bir kısım hadisâtıdır ki bunlar bir hayat gibi değer ve gayr-ı mahsus tedriclerle muhtelif istihalelere uğrayarak inkişaf ve tekâmül eder. Bunun için hangi vadide olursa olsun, gülme hadiselerinden hiç birisi ihmal edilemez; ve cümlesi yaşayan bir vahdet-i hayatiyet arzeder. (...) Çünkü gülmek, içtimai hayatta inkişaf ve onunla beraber tekâmül etmiş bir hayat-ı ruhiyedir."[178]

Tunç'un bu kitabı onun Bergson ilgisini pekiştirmesi açısından önemlidir. Bu kitap onun bütün fikir hayatını kuşatan Bergson ilgisinin başlangıcı olmuştur. Tunç bu tarihten itibaren Bergson'un en önemli eserlerini tercüme ederek Türk fikir hayatında Bergsonculuğun bir ekol olarak ortaya çıkmasını temin etmiştir.

b. Felsefe Dersleri: Ruhiyat

Cumhuriyet dönemi psikoloji eğitimi açısından Tunç'un en önemli kitaplarından biri onun *Felsefe Dersleri: Ruhiyat*[179] adlı kitabıdır. Bu kitap onun hocalığının ilk yıllarında telif edilmiş, liselerin ikinci sınıfında felsefe ve psikoloji derslerinde okutulmak üzere 2340/1924'te Matbaa-i Amire'de basılarak Maarif Vekâleti tarafından neşredilmiştir. Kitap bu baskıdan sonra 1926 ve 1929'da iki kez daha basılmıştır.[180] İlk iki baskı Harf Devrimi'nden önce basıldığı için Osmanlıca, son baskı ise bugünkü Türkçe ile neşredilmiştir. Kitap 266 sayfadır.

Kitabın üçüncü baskısında ilk iki baskıda bulunan mukaddime ve felsefenin konularına dair bölüm çıkarılmıştır. İlk iki baskının aksine kitabın kapağında yalnızca Ruhiyat ve parantez içinde (Psikoloji) tabiri yer almaktadır. Kitabın son baskısının

---

[177] Tunç, *G.N.V.K.G.,* s. 4.
[178] Tunç, *G.N.V.K.G.,* s. 7.
[179] Tunç, **Felsefe Dersleri: Ruhiyat***,* Matbaa-i Âmire, Maarif Vekâleti Neşriyatı, İst. 1340/1924; 2. baskı: Yeni Matbaa, İst. 1926; 3. baskı 1929.
[180] Kitabın Maarif Vekaleti tarafından yapılan üçüncü baskısının iç kapağında "Maarif Vekâleti Millî Talim ve Terbiye Dairesinin 13.4.1929 tarih ve 933 numaralı emrile üçüncü defa olarak 3000 nüsha tab'edilmiştir" ifadesi yer almaktadır.

bitiminde ise okunacaklar listesi eklenmiştir. Ayrıca kitabın muhtevasında ve akışında bazı değişiklikler, eklemeler, çıkarmalar ve ifade değişiklikleri yapılmıştır. Fakat bu değişiklikler kitabın muhtevasını ve akışını bozacak düzeyde değildir. Üçüncü baskıda sayfa sayısının artması harf değişikliğinden kaynaklanmaktadır. Biz bu tanıtımda kitabın son baskısını esas alıyoruz.

Tunç'un bu kitabı psikoloji derslerinde lise talebelerine okutulmak üzere telif edilmiştir. Cumhuriyet inkılâbı ile birlikte gençlere felsefe ve psikoloji eğitimi vermek ve liseleri Avrupa liseleri seviyesine çıkarmayı hedefleyen Maarif Vekâleti bu görevi Darülfünun ruhiyat hocası Tunç'a sipariş etmiştir. Kitabın üst ifadesinin *Felsefe Dersleri* adını taşıması bu dönemde psikolojinin felsefenin içinde, felsefenin bölümlerinden biri olarak değerlendirilmesinden dolayıdır.

Kitap psikolojinin alanı ve psikoloji yöntemleri hakkında bir giriş; zihin hayatı, teessür hayatı ve faal hayat adı verilen üç ana bölüm ve şuur meseleleri ile umumî meselelere dair bir zeyl'den oluşmaktadır. Kitabın sonunda ise doğru-yanlış cetveli bulunmaktadır. Giriş bölümünde psikolojinin konusu, tarifi, metotları ve diğer bilimlerle ilişkileri izah edilmekte, bu bölümde ayrıca ruhi olaylar tasnif edilerek duyumlar (*hassasiyet*), zihin ve faaliyet olmak üzere ruhun üç kabiliyetine yer verilmektedir. Buna göre psikolojinin konusu açık ve kesin bir şekilde tarif edilemez. Çünkü psikolojiyi tarif edebilmek ve konusunu belirleyebilmek için ruhun bütün olaylarını bilmek gerekir. Hâlbuki düşünüre göre psikoloji henüz inkişaf çağlarındadır. Bununla birlikte psikolojinin konusunun tamamen bilinmediği söylenemez. Çünkü şuurumuz araştırıldığı vakit birçok his ve heyecanlar, arzu ve fikirlerin sürekli olarak akıp gittiği görülür. İçimizde öyle bir âlem vardır ki bu âlem duyularla algılanamaz ve ancak kendi kendisine şahit olabilir. İşte his ve idrak, düşünce ve irade ile donanmış olan bu küçük âlemi araştırmak psikolojinin görevidir.[181]

Diğer taraftan psikolojinin kendine ait bir konusu olduğu gibi psikolojik konuların bilgisine ulaşmamızı sağlayan özel metotları da vardır. Fiziksel bilimlerde gözlem duyu organları vasıtasıyla gerçekleşir. Fakat ruhî olaylar için bu yöntem geçerli değildir. Çünkü fiziko-şimik olayların düşünce, his, muhakeme gibi ruhi olaylarla hiç bir benzerliği yoktur. Bu yüzden ruhî olaylarda iç müşahede (*introspection*)'nin kullanılması, yani "kendi şuurumuzu yine kendimizin müşahede etmesi" gerekir. Yazara göre bu yöntem dışında psikolojiye başlanamaz. Ne var ki bu yöntem psikolojiye girmek için gerekli ve zorunlu olmakla birlikte tek başına yeterli değildir. Psikoloji alanındaki gelişmeler organik yapılarla ruhî hadiseler arasındaki ilişkileri

[181] Tunç, *F.D.R.*, s. 3.

araştıran psiko-fizyoloji yönteminin, yani deneyin gerekli olduğunu ortaya koymuştur.[182] Görülüyor ki, Tunç psikoloji konusunda içe bakış yöntemini esas almakla birlikte psikoloji konusunda deney (*tecrübe*) yöntemini de gerekli görmektedir.

Giriş bölümünde psikoloji alanı, konusu ve yöntemleri ile genel bir çerçeve çizilmektedir. Birinci bölümde ise zihin faaliyetleri çerçevesinde bilginin kaynağı olan duyumlar ile şuurun fonksiyonları ve bu fonksiyonların ortaya çıkardığı fikirler ve hayaller, hafıza, dikkat ve teemmül konularına yer verilmektedir. Soyut ve genel fikirlerin oluşumunu konusunda yargı, inanç, muhakeme ve yaratıcı muhayyele, semboller ve dil gibi kavramlar üzerinde duran yazar, bu kavramlardan hareketle zihni faaliyetin en genel şekli olan aklî faaliyetin tezahür şekillerini ortaya koymaktadır. Tunç bu bölümde son olarak amaçlılık (*gaiyet*), benzerlik (*ayniyet*) ve sebeplilik (*illiyet*) gibi aklın ilkelerine yer vermektedir.[183]

Tunç "*teessür hayatı*" olarak isimlendirdiği ikinci bölümde haz ve elem, heyecanlar, ihtiraslar, eğilimler, sempati ve taklit gibi psikolojik durumlar ve bütün bu olayların doğurduğu hislere yer vermektedir. Düşünüre göre hayatın tekâmülünde duyumlar (*hassasiyet*)[184] düşünce ve iradeden önce başlamıştır. Filozoflar daha çok ilmî ve dinî meselelerle ilgilendiği için hassasiyetten ziyade tefekkürü incelemişler, bu nedenle hislerle ilgilenmek ediplerle ahlakçılara kalmıştır. Descartes'in hislere dikkati çekmesiyle fizyolojik (*gırizî*) ruhiyatın temelleri atılmış, daha sonra Bossuet, Malebranche (1638-1715) ve özellikle Spinoza (1632-1677) Descartes'ı takip ederek teessürî hayatı çeşitli yönleriyle tetkik etmişlerdir. Nihayet Ribot, J. Paulhan (1884-1968) ve bazı fizyolojistler hissiyat hakkında dikkate değer çalışmalar yapmışlardır. Bütün bu gelişmelere rağmen teessür hayatının izahı ihtilaflı, olayları da güçlükle tespit ve tasnif edildiği için bu konuda yapılanlar teorik ve tartışmalı olmaktan kurtulamamıştır.[185]

Tunç'a göre teessür hayatı organik hayatla zihnî ve içtimaî hayat arasında bulunmaktadır. Hayat ile ruh ve toplum arasındaki ilişkilerden doğan etkiler ilk önce hassasiyet şeklinde tezahür eder. Tunç bu nedenle zihnî, iradî ve hatta içtimaî hayatlar "hassasiyetin bir tekâmülü" olarak görmektedir. Çünkü ona göre, akılsız,

---

[182] Tunç, *F.D.R.*, s. 9-12.
[183] Tunç, *F.D.R.*, s. 13-123.
[184] İnsanın içinde bulunduğu dünyayı sadece düşünmek ve anlamakla kalmayıp onu filleriyle değiştirmek istediğini ifade eden Tunç bu fiillerin ortaya çıkmasına neden olan sebepler, ihtiyaçlar, arzu ve istekler ile ıstırapların duygusunu "hassasiyet (*la sensibilte*)" kavramı ile ifade etmektedir. Bkz. Tunç, *F.D.R.*, s. 126.
[185] Tunç, *F.D.R.*, s. 127.

zekâsız, toplumsuz bir hayat mümkün olduğu halde ihtiyaçsız ve bunun neticesinde duygusuz bir hayat mümkün değildir.[186]

Üçüncü bölüm ise "*fiil hayatı*" başlığı altında insan davranışlarının görünüş şekilleri hakkındadır. Tunç önceki bölümde şuurlu, şuursuz birçok hareketlerle dolu olan teessür hayatı ve bu hayatın doğurduğu psikolojik haller üzerinde durmuştu. Bu bölümde ise davranışa dönüşen psikolojik davranışları incelemektedir. Ona göre bu davranışlar ruhi hareketlerin son şeklini teşkil etmektedir. Uzvî, ruhî ve içtimaî hayatta asıl ve sürekli olan fiil ve hareketler, yani davranışlardır.

Tunç'un bu kitabı onun 1919'da Ribot ve Ebinghaus'tan tercüme ettiği kitaplardan izler taşımaktadır. Onun bu kitaptaki hisler psikolojisi konusundaki görüşlerinin büyük bir kısmı Ribot'dan alınmıştır. Bununla birlikte kitap derli toplu bir psikoloji kitabı hüviyeti göstermektedir. Kitabın psikoloji eğitimi açısından en önemli özelliği uzun yıllar ders kitabı olarak okutulması ve bu alanda yazılan ilk eserlerden biri olmasıdır.

c. Felsefe-i Din

Tunç'un önemli telif kitaplarından biri de *Felsefe-i Din*[187] adlı kitabıdır. Tunç 1926-1933 yılları arasında Darülfünun İlahiyat Fakültesi'nde din felsefesi derslerini okutmuştur.[188] İşte bu kitap onun buradaki derslerine ait notlardan oluşmaktadır. Kitap 1927'de Darülfünûn İlahiyat Fakültesi Talebe Cemiyeti tarafından şapirografi olarak neşredilmiştir. Tamamı 118 sayfadır.

Kitap *Din, Mistisizm ve Ahlak; Hartmann'a Göre Mistisizm'in Hizmetleri; Me'hazlar Hakkında İstıtrat; Felsefenin Kabul Ettiği Allah ile Edyân'ın Kabul Ettiği Allah Arasındaki Fark* ve son olarak *Tarihte Âlemşümul Dinlerin İfade Ettiği Mana Hakkında Ruhi ve İçtimai Tetkikler* şeklinde beş bölümden oluşmaktadır. Konu başlıklarından da anlaşılacağı gibi kitapta din meselesi felsefi bir problem olarak ele alınmıştır. Kitapta

---

[186] Tunç, *F.D.R.*, s. 128.

[187] Tunç, **Felsefe-i Din***,* İst. Darülfünûn İlahiyat Fakültesi Talebe Cemiyeti Neşriyatı, İst. 1927.

[188] Din Felsefesinin ülkemizdeki tarihi II. Meşrutiyet'e kadar uzanır. Bu dönemde Din Felsefesinden ilk söz edenlerden birisi Memduh Süleyman'dır. M. Süleyman 1908 yılında *Felsefe-i Edyan* adıyla bir makale yazmıştır. Din Felsefesi dersinden bahseden bir başka isim de Eşrefzade Muhammed Şevketî'dir. O, Darülfünun'un Ulûm-u Şer'iye Şubesi'nde kelâm derslerinde okutulmak üzere programa Din Felsefesi dersini koymuş ve okutulmasını önermiştir (1911). Ancak bu öneri yürürlüğe konulmamıştır. Bu dersin programda yer alması ancak 1926'da gerçekleşmiştir. 1926 yılında Darülfünun'da yeni düzenlemeler ve değişiklikler yapılıp Ulûm-u Şer'iye şubesi İlâhiyat Fakültesine dönüştürülmüş ve bu yeni fakülteye Din Felsefesi adlı bir ders konulmuştur. Bu dersi İlâhiyat Fakültesinin 1933 yılında kapatılmasına kadar Edebiyat Fakültesi ruhiyat kürsüsü hocası Mustafa Şekip Tunç okutmuştur. Ilk dönem din felsefesine dair metinler için bkz. Bayram Dalkılıç, **Türkiye'de Bir Din Felsefesine Doğru**, Kendözü Yay., Konya 2000; Mehmet Bayrakdar, **Din Felsefesine Giriş**, Fecr Yay., Ankara 1997.

ayrıca din, mistisizm ve ahlak arasında ilişkiler kurulmuş, fakat bunların kendi başına ayrı birer gerçekliği olduğu vurgulanmıştır. Tunç din felsefesi alanında Avrupa'lı düşünürlerin eserlerinden yararlanmıştır. Nitekim kitapta James, H. Delacroix (1873-1937) gibi Batılı düşünürlere atıflar yapılmaktadır.

1933'te İlahiyat Fakültesi'nin kapanmasıyla birlikte Tunç'un din felsefesi dersleri son bulmuş ve düşünür hayatının son yıllarına kadar bu konuya dair yazmamıştır. Fakat 1956'da Ankara'da çıkmaya başlayan **Din Yolu** dergisinde bu konuyu tekrar ele almış ve din felsefesine dair bir dizi yazı neşretmiştir. İşte bu yazılar onun ölümünden sonra neşredilen *Bir Din Felsefesine Doğru* adlı kitabında bir araya getirilmiştir.

d. Terakkî Fikri: Menşei ve Tekâmülü

Tunç'un en önemli telif eserlerinden biri de *Terakkî Fikri: Menşei ve Tekâmülü*[189] adlı kitabıdır. Edebiyat Fakültesi yayınları arasında neşredilen bu kitap 1928'de Amedî Matbaası'nda basılmıştır ve toplam 183 sayfadan oluşmaktadır. Kitabın sonunda özel isimler cetveli, fihrist ve yanlış-doğru cetveli bulunmaktadır. Kitabın muhtevasına geçmeden önce bir hususu belirtmek gerekir. Bu kitap Tunç'un 1927-1928 yıllarında, haftalık olarak neşredilen *Hayat* mecmuasında seri yazılar halinde neşredilen 30 yazıdan oluşmaktadır.[190]

Kitap başlığından da anlaşılacağı gibi ilkçağlardan bugüne kadar "terakkî" kavramı ve bu kavram etrafında düşüncenin gelişmini incelemektedir. Kitap bu yönüyle kavram merkezli bir düşünce/felsefe tarihi özelliği göstermektedir. Yazım tarzı, konusunun orijinalliği ve ciddi bir araştırma ürünü olması nedeniyle bu kitabın Tunç'un eserleri arasında özel bir yeri vardır.

Terakkî kavramı son dönem Osmanlı düşüncesi ve Cumhuriyet dönemi fikir hayatının en önemli tartışma konuları arasındadır. Tunç bu kavramı tarihi gelişimi içinde ele alarak kendi dünyamız ve hayatî kıymetlerimize dair bazı tespitlerde bulunmaktadır. Ona göre Genç Osman (ö.1622)'dan beri başlayan terakkîperverlik temayülleri büyük Türk İnkılâbı'yla daha derin ve kuvvetli şuur halinde kendini göstermiştir. Bu bakımdan geçmişten bugüne terakkî felsefesine canlı bir ilgi vardır.

---

[189] Tunç, **Terakkî Fikri: Menşei ve Tekâmülü**, İst. Darülfünunu Edebiyat Fakültesi, İst. 1928; Kitabın yeni harflerle neşri için bkz. Tunç, **Terakkî Fikri**, (Hzl. Osman Bahadır), Anahtar Kitaplar Yay., İst. 2005.
[190] Yazıların künyeleri çalışmamızın sonunda bulunan Mustafa Şekip Tunç Bibliyografyası'nda yer almaktadır.

İşte bu meselenin "milli bir ihtiyaç" halinde tezahürü yazarı bu konuya eğilmeye sevketmiş ve bu nedenle eserini de "büyük milleti"ne ithaf etmiştir.[191]

Tunç bu kitabında insanlık tarihi boyunca bütün oluşların kıymet ve anlamlarını sorgulayarak bu konuda söylenenlerin tümünü konusuna dâhil etmektedir. Ona göre "oluşların kıymet ve manaları" ile ilgili hayata yöneltilen sorular tabiat veya tekâmül felsefesini; yalnız insanlığa yöneltilenler de tarih felsefesini teşkil etmektedir. Bu nedenle "terakkî" fikri de bir tabiat ve tarih felsefesinden başka bir şey değildir.[192] Tunç bu konuda Fransızca olarak neşredilen kitapları incelediğini, bunlardan hiç birinin terkip ve telakki tarzlarını kendisi için yeterli bulmadığını belirtmektedir. Bu fikir etrafında iki yıl çalışan Tunç çalışmasını derinleştirdikçe bu meselenin aynı zamanda dünya medeniyetleri ve insanlık tiplerinin ifade ve izahı olduğunu farktemiştir. Tarih boyunca insanlığın eskiler (*les anciens*) ve yeniler (*modernes*) olmak üzere iki tip hayat görüşüne sahip olduğunu belirten düşünür bu tiplerin de hayat ve tarih anlayışı bakımından birbirinden tamamen farklı olduğunu ifade etmektedir. Ona göre eskiler ideal hayatı geçmişte bulurken yeniler gelecekte görmektedir. Ne var ki çağdaş tabiat ve tarih felsefeleri çoğunlukla ikincilerin lehine gelişme göstermiştir. Örneğin ilkçağ ve ortaçağın genel düşünce ve anlayışı ebedi bir istikrar arayışı ve ebedi bir hareketsizliğin tesisi iken modern hayat değişim ve hareketi önemsemektedir. Batı'da XVII. yüzyıldan itibaren gelişmeye başlayan değişim ve aksiyon hareketi XVIII. yüzyılın ortalarında yüksek bir seviyeye ulaşmış, bizde ise Tanzimat'tan itibaren hissedilmeye başlayan bu hareket sürekli hamlelerle şiddetini artırmış ve nihayet İstiklal Harbi'nden sonra hâkim bir kıymet haline gelmiştir.[193]

Kitap bir mukaddime ile çağlara ve modern dönemlere göre terakkî kavramının incelendiği birbirine bağlı 29 ayrı yazıdan müteşekkildir. Kitapta sırasıyla ilkçağ, ortaçağ, intikal dönemi, XVII. yüzyıl ve diğer yüzyılların hâkim düşünce ve hayat anlayışları incelenmektedir. Tunç'a göre ilkçağ ve ortaçağın hâkim düşüncesini Yunan felsefesi temsil etmektedir. Bu çağlarda milletler tarih karşısında ayakta kalabilmek için formüller geliştirmiş, fakat ne Yunanlılar ne de Latinler bunda başarılı olmuştur. Nihayet kavimler göçüyle birlikte iyice dağılan bu milletler aradıkları huzur ve sükûnu Tanrı inancında bulmuşlardır. Ortaçağın hâkim düşüncesini ise "ruhanileşmek" fikri oluşturmaktadır. Düşünüre göre ortaçağı açan büyük dinler tam anlamı ile ne terakkî fikrini, ne de tekâmül mefhumunu getiremedilerse de dünyayı en yüksek ve mutlak

---

[191] Tunç, *T.F.,* s. 6.
[192] Tunç, *T.F.,* s. 6.
[193] Tunç, *T.F.,* s. 1.

vasıfların sahibi bir yaratıcının eseri olarak tanıtmak itibariyle zihinlere bu eserin büyük hikmetlere kaynaklık ettiği hissini vermişlerdir.[194]

Düşünür intikal dönemi adını verdiği Rönesans'tan XVII. yüzyıla kadar olan dönemin nominalist ve realist akımlarına ve milliyetçiliğin doğuşuna yer vermektedir. Eski ve yeni tartışması bu sürede devam etmiştir. Bacon (ö.1626) ve Descartes ile eskinin dogmaları gözden geçirilmiş ve bu çağda yeni hakikatlere ulaşmak ve müspet ilmin esaslarını aramak fikri hâkim olmuştur. Düşünüre göre XVII. yüzyıl baştanbaşa yeniliğin en hareretli savunucuları ile doludur. Bacon'ın tabiatı araştırma usulü ve toplumsal alanda yeni bir burjuvazi ve buna bağlı olarak iş adamı ve vatan fikrinin ortaya çıkışı nedeniyle yenilenme hareketleri ortaya çıkmış, bu yenilenme edebiyatta vazife duygusunu ön plana çıkaran bir klasizm, felsefede akıl ve tecrübeyi önceleyen bir rasyonalizm ve ampirizm, yönetimde sıkı bir merkeziyetçilik ve siyasette de milli birliği temsil eden krallığın korunması gibi gelişmeleri doğurmuştur.[195]

XVIII. yüzyıla girerken matbaanın icat edilmesi Bacon ve Descartes'in fikirlerinin yeniden tartışılmasına ve eleştirel bir tutumun gelişmesine yol açmıştır. Bu bakımdan XVIII. yüzyıl, düşünüre göre bir dönüm noktasıdır. Bu yüzyıl her bakımdan Locke (ö.1704)'un inkılâpçı fikirleriyle açılır ve yeni felsefe eskisine göre etkili bir atılım gerçekleştirir. Aynı zamanda aklın sınırsız hürriyetine dayalı müstakil bir felsefe yerine eleştiriye dayalı, yani bilgilerimizin sınırlarını ve mahiyetini arayıp ona göre düşünen bir felsefe doğmaktadır.[196]

XIX. yüzyılda terakkî fikriyatçılığı M. Condorcet (ö.1794) ve Kant (ö.1804)'da en yüksek noktasına ulaşmıştır. Bundan sonraki tartışmalar yalnızca ilerlemenin gerçek şartları üzerinde devam edecektir. Kant'ın kritisizmi ile ileri bir atılım gerçekleştiren Almanya bu yüzyılda J. H. Fichte (ö.1814), F. Schelling, (ö.1854) ve Hegel (ö.1831) gibi filozoflarla Alman İdealizmi adı verilen spritüalist bir idealizm doğurmuştur. Bu idealizm ilhamını daha çok tarih, ahlak ve hukuk gibi manevi kıymet ilimlerinden almıştır. Fizik ilimlerdeki gelişmeler ve tabiat kanunlarının sayısal bir kesinlikle izahı XVIII. yüzyıl filozoflarının aşkın ilerleme fikri yeni tabiatçı filozofların ilerleme fikri karşısında gittikçe eski kuvvetini kaybetmiştir.[197] Yeni ilerleme fikrinin ilmi bir teori seviyesine çıkması ise Darwin (ö.1882)'le gerçekleşmiştir.[198]

---

[194] Tunç, *T.F.,* s. 17.
[195] Tunç, *T.F.,* s. 33.
[196] Tunç, *T.F.,* s. 48.
[197] Tunç, *T.F.,* s. 97.
[198] Tunç, *T.F.,* s. 129.

Kitabın son bölümünde 1870'ten XX. yüzyılın ilk çeyreğine kadar olan gelişmeler değerlendirilmektedir. Tunç'a göre bu dönemde bilim ve teknik alanındaki gelişmeler bir felsefe ve din haline gelmiş, dünyayı her türlü metafizik tesirden uzaklaştırmak fikri hâkim olmuştur. Gelinen noktada ise artık ne basit bir realizmin, ne de soyut ve sırf aklî bir idealizmin yeterli olmadığı anlaşılmıştır. Bundan böyle "yaratıcı bir realite" ve onun sürekli ve orjinal oluşlarına inanan ve bu oluşun yaratıcı süresiyle daima hemhal olmayı ideal edinen bir dönem başlamıştır. İşte terakkî fikri bu çerçevede derinliğini ve genişliğini artırmaktadır.[199]

Son bölümde ifade edilen görüşler Bergson'un oluş ve süre fikrine dayanmaktadır. Buradan hareketle Tunç'un terakkî kavramını Bergson'un yaratıcı oluş fikri çerçevesinde değerlendirdiği söylenebilir. Nitekim Tunç, "bundan sonraki hatt-ı hareket ve hayat kıymetlerimize ne basit bir realistlik ne de mücerret ve sırf aklî bir idealizm'in rehberlik edebilir. Öyle görünüyor ki, yaratıcı bir şe'niyete ve onun mütemadi ve orijinal tekevvününe inanan ve bu tekevvünün yaratıcı sayruresiyle daima hemhal olmayı mefkûre ittihaz eden bir devir içinde bulunuyoruz" sözleriyle bundan böyle terakkînin ancak bu istikamette gerçekleşebileceğine işaret etmektedir.[200]

e. Çin Felsefesinin Kaynakları

Çin Felsefesin Kaynakları[201] adlı inceleme "*Türk Tarihinin Ana Hatları*"[202] adlı çalışmanın içinde yer almak üzere Türk Tarih Kurumu tarafından Tunç'a ısmarlanmış bir çalışmadır. Herhangi bir tarih belirtilmemekle birlikte muhtemelen 1930'lu yıllarda, daktilo yazısı ile Başvekâlet Müdevvenât Matbaası'nda çoğaltılmıştır. Toplam 31 sayfadır.

Tunç Çin felsefesine dair kaleme aldığı bu küçük incelemede evvela felsefenin Yunanla başladığını ileri süren "Yunan Mucizesi" fikrini sorgulamaktadır. Tunç

---

[199] Tunç, *T.F.,* s. 178.

[200] Tunç, *T.F.,* s. 178.

[201] Tunç, **Çin Felsefesinin Kaynakları**, 'Türk Tarihinin Ana Hatları' Eserinin Müsveddeleri, No: 36, İstanbul, tarihsiz, s. 1-2.

[202] *Türk Tarihinin Ana Hatları* adlı çalışma 1929'da Mustafa Kemal'in emriyle, daha sonra Türk Tarihini Tetkik Cemiyeti'nde yer alacak olan üyeler tarafından kaleme alınmıştır. Mustafa Kemal cemiyetin bazı üyelerinden çok kısa bir süre içinde bir Türkiye Tarihi yazmalarını istemiş, fakat kısa sürede tamamlanan bu çalışma sonuçları itibariyle kimseyi memnun etmemiştir. Başarısız olan bu girişimden sonra önceki yazar kadrosuna ek olarak başka isimler de uzmanlık alanlarına göre yeniden büyük bir Türk Tarihi kitabı yazmaya girişmişlerdir. Büşra Ersanlı'nın belirttiğine göre bu konuda 168 adet ön makale yazılmıştır. Bu makalelerin bazıları 1930'ların sonunda ve 1940'ların başında kitap olarak yayımlanmış, diğerleri ise taslak olarak kalmıştır. İşte Tunç'un bu çalışması muhtemelen taslak olarak kalan çalışmalardan biridir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Büşra Ersanlı, **İktidar ve Tarih: Türkiye'de 'Resmi Tarih' Tezinin Oluşumu (1929-1937)**, İletişim Yay., İst. 2003, s. 125.

kendisi de bazı kitaplarında felsefeyi Yunanlılarla başlatmasına rağmen burada "Yunan Mucizesi"ni "inhisarcı bir alışkanlık" olarak nitelemektedir. Ona göre, ne zaman ki Schopenhauer (ö.1860) eski Hint düşüncelerini kuvvetli şahsiyetiyle tanıtmaya başlamış, felsefe tarihini Yunandan ilerisine götürmenin imkânı doğmuştur. Din kitaplarına dayanan ilk tarihi kanaatlerin çelişkileri eski medeniyetlerin araştırılmasıyla aydınlandıkça medeniyetin köklerinin ne Yunan, ne de Sami kavimlerde olmadığı da anlaşılmıştır.[203]

Tunç'a göre Çin felsefesinin tetkiki için birinci kaynak, halk yığınlarında hala yaşayan dini ananelerdir. Çünkü bir kavmin ontolojik, kozmolojik ve teknik fikirlerinin, yani varlık, dünya, ahlak yahut cemiyet düzeni hakkındaki en eski düşüncelerinin şahitleri en eski dininde ve onun bu günkü artıklarında saklıdır.[204] Düşünüre göre, ibtidai insanın sihrî bir düşüncede bulunduğu ve aklî düşüncenin sonradan geldiği fikri insanın tekâmülünü aklî bir surette izah için elverişli ve belki de faydalıdır. Fakat bu iddia faraziyeden başka bir şey değildir. En ibtidaî kavimlerin mitolojilerinde bile, isterse çocukça olsun, bir dünya görüşü ve dünya izah edişi mevcut olduğuna ve bir teknikleri bulunduğuna göre bunları aklî düşünceden tamamen mahrum farzetmek aşırı bir tecritçilik olur.[205] Çin felsefesinin tetkiki için ikinci kaynak ise beşeriyetin en eski edebiyat abidelerinden olan "Wuking" (ben ana kitap) adı verilen manevi kanun kitaplarıdır. Yalnız bunların oldukları gibi saklı kaldıkları şüphelidir.[206]

Tunç'un meseleyi Türk tarihi açısından ele aldığı için Çin mitolojisinde bulunan sembollerle Türklerin mitolojisini karşılaştırmakta, bu ikisi arasındaki benzerliklere işaret etmektedir. Ona göre Tanrı, gök ve kişi mefhumlarında toplanan bir dünya görüşü Orta Asya'dan başlayarak bir taraftan kuzey Çin, bir taraftan da Sümer medeniyetlerinde yeniden filizlenerek yeni muhit ve zamanlara göre inkişaf etmiştir. Eski Yunan kültürünün ana kaynakları da mezopotamya'da inkişaf eden astronomi (heyet), coğrayfa, arazi ölçümü, kadastro ve hava ilimlerinden gelmiştir.[207]

---

[203] Tunç, *Ç.F.K,* s. 1-2. Tunç **Mektep** dergisinde 1932'de yazdığı "*Çin Medeniyeti*" adlı yazıda tarihimizin köklerinin Çin hududunda olduğu söylendiği halde Çin medeniyeti ve Çinliler hakkındaki bilgilerimizin hep kulaktan dolma olduğunu ifade etmektedir. Ona göre bu kabahat yalnız bizde değil, aşağı yukarı bütün Garp kültüründedir. Çin medeniyeti ortaya çıkışı, şuurunu bulması ve ifadesi bakımından en eski ve en zengin medeniyetlerden biridir. Bizim Çin kültürüyle ilk ciddi alakamız ancak milli kültür ve tarihimizi tedvin etmek ihtiyacıyla teşekkül eden Türkiyat Enstitüsü'nün muhitinde duyulmuş ve Köprülüzade Fuat Bey'in gayretleriyle gündeme gelmiştir. Bkz. Tunç, "*Çin Medeniyeti*" **Mektep**, I/10, (29.02.1932), s. 181.

[204] Tunç, *Ç.F.K,* s. 5.

[205] Tunç, *Ç.F.K,* s. 6.

[206] Tunç, *Ç.F.K,* s. 6.

[207] Tunç, *Ç.F.K,* s. 24.

Tunç bu incelemeyi yaparken Ziya Gökalp'in *Türk Medeniyeti Tarihi*; Hilmi Ziya Ülken'in *Türk Tefekkürü Tarihi* ve Emile Brehier'in *Historie de la philosophie* adlı kitaplarından yararlanmaktadır. Kitapçığın sonunda *Çin Felsefesinin Umumi Tarihine Ait Bibliyografya* bulunmaktadır.

f. İnsan Ruhu Üzerinde Gezintiler

Tunç'un 1937-1951 arasında *Cumhuriyet* gazetesinde sürekli yazılar yazdığını belirtmiştik. İşte *İnsan Ruhu Üzerinde Gezintiler*[208] adlı kitap Tunç'un bazı mecmua ve gazete yazılarının derlenmesiyle oluşan ilk kitabıdır. Kitap 1943'te Cumhuriyet gazetesinin kendi matbaasında basılmıştır. Kitapta Tunç'un 1931-1939 arasında *Mülkiye*, *Hayat*, *Ağaç* ve *Kültür Haftası* mecmuaları ile 1938-1942 yılları arasında *Cumhuriyet* gazetesinde yazdığı bazı yazılar yer almaktadır. Toplam 323 sayfadır.

Tunç kitabın yayımlandığı tarihe kadar yazdığı yazıları gözden geçirerek bunlardan bir kısmını bu kitapta biraraya getirmiş, geriye kalan bazı yazılarını da bir gün toplamak istediğini belirtmiştir. Sunuşta belirtildiğine göre kitap doğrudan doğruya ruhiyat ve felsefeden yetişmeyen kimselere bu disiplinin havasını vermek ve insan ruhunda bir gezinti yaptırmak üzere neşredilmiş, bu vesileyle düşünen gençliğe elden geldiği kadar yardım edilmesi amaçlanmıştır. Yazar aynı zamanda bu kitabı neşrederek kendi meslektaşları dışında başka alanlarla iştigal eden kimselerle konuşma imkânı bulduğunu belirtmektedir.[209]

Kitap derleme yazılardan oluştuğu için belli bir plana göre yazılan kitaplardan farklıdır. Bununla birlikte kitapta bulunan yazılar konularına göre gruplanmıştır. Kitap kısa bir sunuş ve bunun dışında Sanat; Kültür; Kendimize Dair; Ruh Tipleri Ruh Halleri; Akıl; Otorite, Şahsiyet, Karakter; Çalışmak, Dinlenmek; Meseleler; Dil; Kadın; Asker başlıkları altında 11 bölümden oluşmaktadır.

Tunç kitabın ilk bölümünde, peşpeşe üç yazı halinde sanat konusuna yer vermektedir. Tunç burada sanatı bir mesele olarak ele almakta, ilkçağlardan başlayarak ortaçağ, rönesans dönemi ve modern dönemlerde sanat telakkilerini özetlemektedir. Ona göre sanatı bir gerçeklik alanı olarak görmeyen Platonculardan sonra Aristocular ve Yeni Platoncular meseleyi başka türlü ele almışlar, sanata kendi dünya görüşlerine göre ayrı bir değer vermişlerdir. Ortaçağda sanat yalnız din terciyesinin aracı olarak görülmüştür. Rönesans döneminde ise bu mesele Yunanların bıraktığı yerden devam ettirilerek ona daha müstakil bir istikamet verilmeye

[208] Tunç, **İnsan Ruhu Üzerinde Gezintiler***,* Cumhuriyet Basımevi, İst. 1943.
[209] Tunç, *İ.R.Ü.G.,* s. 3.

çalışılmıştır.[210] XVII. yüzyıla gelindiğinde ruh, yetenek, muhayyele, his gibi kavramlar sanat tartışmalarında yer almaya başlamış, böylece sanatkârda zekâdan ayrı, muhayyele, hassasiyet, yetenek ve espriden gelen bir iktidar olduğu ifade edilmiştir. XVIII. yüzyıla gelindiğinde ise sanat büyük filozofların felsefe görüşlerine göre farklı şekillerde algılanmış, sanat üzerine yapılan münakaşalar düşünüre göre sanatın bir ilim olarak ortaya çıkması açısından faydalı olmuştur.[211]

Tunç bunlardan başka "Sanat" başlığı altında bu konudaki müstakil yazılarına yermektedir. Bu yazılardan bir kısmı *Ağaç* dergisinde yayımlanmış, bir kısmı da *Cumhuriyet* gazetesinde yer almıştır. Tunç bu yazılarda sanatın kendine ait bir dünyası olduğunu, sanatçıya bağlı olarak sanatın kendisinden başka bir gayesi olmadığını ve nihayet sanatın muhayyerliğini ifade etmektedir. Bu yazılar içinde Tunç şiir, şair, ilham ve realite konularına da yer ayırmış, iki yazısında Yahya Kemal'in şairliği ve şiirine yer vermiştir. Tunç küçük yaşlardan itibaren resimle ilgilendiği için resim sergileri ile ilgili kanaatlerini zaman zaman bazı yazılarla dile getirmiştir. İşte bu bölümde yer alan son bir kaç yazı da düşünürün resim sergileri ile ilgili gözlemleri ve değerlendirmelerini içermektedir. Tunç'un bu konuda verdiği bilgilere bakılırsa düşünür meselelerin tarihini ve filozofların bu konudaki görüşlerini oldukça iyi tanımaktadır. Bu durumda onun sanat görüşlerinde Bergson'a dâhil olması kayıtsız bir takipçilik değil, bir tercih olarak kendini göstermektedir.

Tunç "Kültür" başlığı altında felsefe ve medeniyet, dünya kültürleri, astroloji, tarihten önceki kültür, Yunan ve Ortaçağ kültürlerini doğuran dünya görüşleri, kültür muhiti ve Fransız hümanizmi gibi konulara yer vermiştir. Düşünür "Kendimize Dair" başlığında ise kendi toplum ve kültür meselelerimize yönelmektedir. Burada yer alan konular ise Türklük kavramı, halk mefhumu, ideoloji, millet, beşeriyet, klasikler gibi konulardır. Tunç ayrıca bu başlık altında Peyami Safa'nın *Türk İnkılâbına Bakışlar*[212] adlı kitabına dair iki yazıya da yer vermiştir.

"Ruh Tipleri ve Ruh Halleri", "Akıl", ve "Otorite, Şahsiyet, Karakter" başlıklarında ise başlıklardan da anlaşılacağı gibi insanın psikolojik halleri ve psikolojinin unsurlarına yer verilmiştir. Bu yazılar içinde iman ve şüphe, şuur ve şuursuzluk, akıl heyecan, otorite, şahsiyet, hürriyet gibi konular dikkati çekmektedir. Tunç bu kavramları psikoloji ve felsefe açısından ele alarak bunları bireysel ve toplumla ilişkileri bağlamında değerlendirmektedir. "Çalışmak, Dinlenmek" ile

---

[210] Tunç, *İ.R.Ü.G.,* s. 13.
[211] Tunç, *İ.R.Ü.G.,* s. 13.
[212] Tunç'un bu yazıları **Cumhuriyet** gazetesinde yer aldığı gibi Peyami Safa'nın adı geçen kitabının başında da yer almaktadır. Bkz. Peyami Safa, **Türk İnkılâbına Bakışlar**, Ötüken Yay., İst. 1995.

"Meseleler" başlığı altında İnsan Nasıl Bir Makinedir?, Ömürler Nasıl Geçer?, İnsandaki Gaddarlık gibi, daha çok Montaigne'in denemelerini andıran bazı yazılara yer vermiştir.

Kitabın önem atfedilmesi gereken bölümlerinden biri de "Dil" konusudur. Tunç felsefe dili ve terimlerine dair görüşlerine yer verdiği bu bölümde Türk dilini özleştirme çabalarını incelemektedir.

Kitapta son olarak yer verilen kadın ve kadınlık, evlenme, askerlik ve disiplin, şecaat, kumanda sanatı gibi konuları da önceki başlıklarda yer alabilecek denemeler mahiyetinde değerlendirmek mümkündür. Nitekim bu denemelerin Montaigne'nin "Denemeler"ini anımsattığını söyleyebilir. Bu yazılarda ortaya çıkan esas düşünce ise düşünürün felsefe ve psikolojiye dair kitaplarında görülen teessür halleri yahut ruhi olayların ortaya konulmasıdır.

Tunç bu kitapta genel olarak sanat, kültür, psikolojik meseleler, sosyal meseleler ve dil konularında çeşitli dergi ve gazetelerde yazdığı bazı yazılarını derlemiştir. Kitap bu haliyle düşünürün felsefe ve sosyal konulardaki görüşlerini yansıtacak mahiyettedir. Fakat düşünür bu kitabın yayımlandığı 1943'e gelinceye kadar, bu kitabın da içerisine dâhil edilebilecek pek çok yazı yazmıştır. Bu yazılardan en azından bir kısmının yayım sırasında elde olmadığı veya gözden uzak kaldığı anlaşılmaktadır. Üstelik bu kitap düşünürün yazılarını derlediği ilk kitabıdır. Yazar bu tarihten ölümüne kadar fikir ve yazı hayatının içinde bulunduğu için bu tür bir derleme bugün için daha anlamlı olabilir.

g. Ruh Âleminde

Tunç'un gazete yazılarından derlenen kitaplarından biri de 1945'te Ülkü Kitap Yurdu tarafından yayımlanan *Ruh Âleminde*[213] adlı kitabıdır. Bu kitapta Tunç'un 1941-1945 yılları arasında özellikle **Cumhuriyet** gazetesinde yazdığı psikolojik yazılar, ruh ve ruh halleri, kısaca iç dünyaya ait yazılar yer almaktadır. Tamamı 286 sayfadır. Kitap Tunç genç yaşta ölen oğlu Şaman Tunç'un ruhuna ithaf edilmiştir. Kitabın ilk sayfasında Tunç'un cepheden çekilmiş bir resmi, ikinci ve üçüncü sayfasında Faruk Gürtunca (1904-1982)'nın Tunç'a hitaben yazdığı "*Ruh Âlemi Yaratıcısı Üstad M. Şekip Tunç'a*" başlıklı şiiri, daha sonra Tunç'un "*Ruh*" adlı şiiri ve nihayet Tunç'un oğlu Şaman'ın ölümü üzerine yazdığı "*Şaman'ın Acısı*" adlı şiir yer almaktadır.

---

[213] Tunç, **Ruh Aleminde**, Ülkü Kitap Yurdu, İst. 1945.

Kitap Rüya; Ruh Ötesi Alemi; Istıraplar ve Sinirlilik Halleri; Samimilik; Kısa Sözler; Eski İlimler; Kadın ve Erkek Münasebetleri; Zaman Muamması, Zekâ Nasıl İşler ve Nasıl Gelişir?; Şiir ve Yazı; Söz, Yazı, Okuma, Susma; Birbirimizi İdare Etmek Sanatı; Tenlerine ve Çıkarlarına Yapışık İnsanlar; İnsan Hayatının Esaslı ve İğreti Nimetleri; İngiliz Karakteri ve nihayet Ateş adlı bölümlerden oluşmaktadır. Bu başlıklar içinde ilk üçü bu konu etrafında derlenen yazılardan oluşmaktadır. Diğer başlıklar ise genel olarak deneme mahiyetinde iki-üç yazıyı geçmemektedir.

Tunç bu kitapta bölüm başlıklarından da anlaşılacağı gibi ruhî hadiseler yahut psikolojik olaylarla ilgili yazıları toplamıştır. Tunç ilk bölümde rüyaları psikanaliz açısından incelemektedir. Ona göre son zamanlara kadar halk inançları ve mistik telakkiler çerçevesinde değerlendirilen rüyalar psikanalizin tetkikleri ve buluşları sayesinde aydınlanmaya başlamıştır.[214] Düşünüre göre bizi gerçek dış dünyadan ayıran uyku bizi kendi dünyamızla başbaşa bırakır. Fakat uykuya rağmen şuurumuz ve sosyal terbiye tamamen ortadan kalkmaz, şuur dışına itilmiş içgüdüsel arzular ile uyku nedeniyle gevşemiş ve zayıflamış şuur arasında uzlaşmalar olur.[215] Diğer taraftan ilham ile rüyalar arasında da sıkı bir ilişki vardır. Bu nedenle şairler ve filozoflar rüyaları herkesten daha önce sezerler.[216]

Bu bilgilerden de anlaşılacağı gibi Tunç rüyalara iç dünyamızı aksettirdiği için kıymet vermektedir. Rüyalar ruhun en mahrem alanları ve iç müşahedenin önemli kaynaklarından biridir. Ona göre insan ruhunun bütün iktidar ve kabiliyetlerini yalnızca şuurlu faaliyetlerde görmek zamanı çoktan geçmiştir. Şuur dışının varlığı ve her türlü zihnî faaliyeti hiç farkında olmadan icra etme gücüne sahip olması bir zamanlar sadece şuura bağlanan ruh alanını çok genişletmiş ve aynı zamanda çözülmez gibi görünen veya tesadüf ve kazalara atfedilerek incelenmesi ihmal edilen ruhî olayları çözmeye hizmet etmiştir.[217]

Tunç "Ruh Ötesi Âlemi" adlı yazısında ise spirtizma meseleleri, medyumluk, telepati, mistik âlem ve psikanaliz konularına yer vermekte, bu yazılardan hareketle mistik olayların reel olarak varlığını ortaya koymaya çalışmaktadır.

"Istıraplar ve Sinirlilik Halleri" başlığı altında ıstırap ve saadet, büyük ıstıraplar, şiddetli ve sürekli huzursuzluklar, karar vermeyi ve yaşamayı bilmeyenler ve ruh hastaları, yani deliler yer almaktadır. Kitabın sonraki bölümlerinde ise insanın

---

214 Tunç, *R.A.,* s. 7.
215 Tunç, *R.A.,* s. 11.
216 Tunç, *R.A.,* s. 13.
217 Tunç, *R.A.,* s. 74.

çeşitli psikolojik halleri ve bunların meydana gelişleri ve nedenleri üzerinde durulmaktadır. Samimilik, eski ilimler, kadınlık ve erkeklik, zekâ, şiir ve yazı, birbirimizi idare etme gibi konular daha çok insan psikolojisi üzerine birer deneme mahiyetindedir.

Bu kitabın en önemli tarafı insanın iç dünyasını ve ruhî olayları psikolojik nedenleri ile birlikte ve bilimsel gelişmelerin sonuçlarıyla uyumlu bir şekilde izah etmesi ve iç müşahede yönteminin gerekliliğini ortaya koymasıdır.

h. Fikir Sohbetleri: Yirmi İki Diyalok

Tunç'un *Fikir Sohbetleri: Yirmi İki Diyalok*[218] adlı kitabı da derleme yazılardan oluşmaktadır. Mayıs ve Ekim 1947 arasında *Cumhuriyet* gazetesinde bir dizi halinde neşredilen bu yazılar Ülkü Basımevi tarafından 1948'de neşredilmiştir. Tamamı 203 sayfadır. Kitabın alt başlığında "Yirmi İki Diyalok" ifadesi yer almakla birlikte kitapta 21 diyalog bulunmaktadır. Yazar yazıların kitaplaşma aşamasında bu yazılara ek olarak, *Cumhuriyet*'te olmayan "*Yeni Medeniyetle Tarih Arasında*" ile "*İstibdat Hürriyet Arasında*" başlıklı iki yazı daha eklemiş, ayrıca bazı başlıklarda da küçük değişiklikler yapmıştır. Kitap "bir şükran borcu olarak" Tunç'un 1943'te boşandığı eşi Mediha Tunç'a ithaf edilmiştir.

Kitap Sokratik diyalogları örnek alarak düşünürün kendi kendisiyle yaptığı konuşmalardan oluşmaktadır. Yazarın "bir gece yarısında daha çok çeşni değiştirmek, yorgunluğu oyalamak gibi bir kalem oyunu olarak" başladığı bu yazılar akademik endişelerden uzak, serbest bir düşünme tekniği ile yazılmıştır. Yazar bu yazıları yazarken kendi ifadesine göre, "yorgunluğuna rağmen neşeli bir ferahlık" duymuş ve bunu okuyucularına da duyurmak istemiştir.[219]

Yazıların başlıkları onun üzerinde durduğu meseleler hakkında ipuçları vermektedir. Tunç bu yazılarda insan ile hayvanı, tabiat ve şeytanı, ölüm ile dirimi, genç ile ihtiyarı, erkekle kadını, felsefe ile bilimi (*ilim*), istibdat ile hürriyeti, varlık ile yokluğu, sanat ile tenkidi, zaman ile mekânı, komedi ile trajediyi, Anadolu ile tarihi, Doğu ile Batı'yı, taassub ile müsama yahut tutuculuk ile hoşgörüyü, kuvvet ile politikayı, iç ben ile dış ben'i, okuyucu ile şairi, fert ile cemiyeti, madde ile ruhu ve son olarak da modern çağ (*yeni medeniyet*) ile tarihi karşılaştırmaktadır.

---

[218] Tunç, **Fikir Sohbetleri**: *Yirmi İki Diyalok*, Ülkü Basımevi, İst. 1948.
[219] Tunç, *F.S.,* s. 3.

Yazıların başlıklarına bakılırsa Tunç bu yazılarda felsefenin bazı konuları ile toplumsal, kültürel alanlardaki görüşlerini sahip olduğu felsefe anlayışına göre bir araya toplamış, bir bakıma felsefi görüşlerini insan ve onun sosyal meselelerine uygulamıştır.

i. Psikolojiye Giriş

Tunç'un felsefe ve psikolojiye ait en önemli eseri *Psikolojiye Giriş*[220] adlı kitabıdır. Tunç bu kitabında 35 yıllık hocalık birikimini bir araya toplamıştır. Kitap 1949'da İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları arasında neşredilmiş ve Pulhan Matbaası'nda basılmıştır. Tamamı 251 sayfadır.

Tunç'un belirttiğine göre bu kitap onun "umumî psikolojiye bir hazırlık" ve giriş olarak 1948-1949'da İstanbul Üniversitesi'nde verdiği derslerden oluşmaktadır. Kitapta yer verilen konular düşünürün bütün bir fikir ve yazı hayatında üzerinde durduğu felsefî ve psikolojik konuları içermekte, bazı başlıklarda önceki yıllardaki yazılar aynen korunmaktadır. Bu yönüyle kitap Tunç'un olgunluk eseri olarak kabul edilebilir.

Kitap dört ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde deneysel psikoloji öncesi psikolojiden sözedilerek bu psikolojinin nasıl bir çerçeve içinde yer aldığı izah edilmektedir. Bu psikolojinin ruhi olayların tezahürlerine dayanan hissiyat ruhiyatı olduğu açıktır. Bu nedenle yazar bu bölümde şuur psikolojisi ve bu psikolojinin vasıtaları arasında olan beyin, paralelizm, hafıza meselesi, mekanik ve organik düşünüş, ruhi hayat, teori ve pratik, psikolojik ve felsefî psikolojik tahlillere yer vermiştir.

İkinci bölümde deneysel psikolojinin başlamasıyla psikolojinin değişen istikametleri ve buna bağlı olarak bilimsel psikolojinin kazandığı başarılardan sözedilmektedir. Bununla birlikte bu psikolojinin kullandığı deney (*tecrübe*) yöntemine karşılık ruhun bir de şuur dışı ve şuur altı gibi özelliklere sahip olduğu ve bunların anlaşılması için rüyalarda olduğu gibi iç tecrübe yönteminin kullanılması gerektiği fikri vurgulanmıştır. Bu çerçevede insan-hayvan mukayesesi, zekâ, his, heyecan, yorgunluk, cehd, çalışma, ıstırap, haz, deha, karakter, şahsiyet konuları ve nihayet geştalt psikolojisi çerçevesinde irade ve hürriyet meselesine yer verilmiştir.

---

[220] Tunç, **Psikolojiye Giriş**, İstanbul Üniv. Edebiyat Fakültesi, İst. 1949. Hilmi Ziya Ülken bu kitapla ilgili şunları kaydetmektedir: "Başlıca sonuncusu [Psikolojiye Giriş] onun uzun yıllar okuttuğu psikoloji ve sahip olduğu felsefi kültürü birleştiren kuvvetli bir kitaptır". Bkz. Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi,* s. 382.

Üçüncü bölüm "Psikolojinin Komşu İlimlerle Münasebeti" altbaşlığı altında psikolojinin fizyoloji, formel mantık, ahlak, sosyoloji, psiko-patoloji, psikiyatri ve psiko-patoloji ile ilişkilerine yer vermektedir.

Dördüncü bölüm metodlar bahsine ayrılmıştır. Bu bölümde psikoloji metotları hakkındaki genel bilgilerden sonra iç gözlem yöntemi ele alınmış, buradan hareketle sezgi metodu temellendirilmeye çalışılmıştır. Fizyolojik metot ve paralelizme de değinen yazar özellikle Husserl (1859-1938)'in iç gözlem tekniği üzerinde durmuştur. Tunç bunlardan başka bu bölümde patolojik yöntem ve genetik yahut oluş yöntemine de yer vermiş, buradan psiko-fizik konularına girmiştir.

Kitap ele aldığı konular itibariyle bugün de değerini korumaktadır. Ne var ki bu kıymetli eserin ikinci bir baskısı yapılmamıştır.

j. Psikoloji Dersleri (Terbiye Bakımından)

Tunç'un *Psikoloji Dersleri (Terbiye Bakımından)*[221] adlı bu kitabı da tıpkı yazarın *Psikolojiye Giriş* adlı kitabı gibi hocalığının olgunluk dönemi eserlerinden biridir. 1950'de İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları arasında neşredilen bu kitap Pulhan Matbaası'nda basılmıştır, tamamı 112 sayfadır.

Yazarın belirttiğine göre, "pedagojik bir kültürün sağlanmasına psikoloji yönünden yardım etmek" üzere hocalığa hazırlanan Edebiyat Fakültesi öğrencilerine bir sömestr süresince dersler verilmektedir.[222] Bu derslerin okutulması ise Tunç'a tevdî edilmiştir. Tunç bu derslerin amacını şu sözlerle izah etmektedir:

"Fakültemizde tertiplenen bu müşterek derslerin gayesi Tanzimat'tan beri bir sıra inkılâplarla doğrulmıya savaştığımız bir medeniyetin seviyesine ulaştıracak kültürün ilk temellerini atan lise hocalarına lâzımgelen terbiye formasyonunu sağlamağa çalışmaktır."[223]

Kitabın Tunç'un okuttuğu bu derslere ait notlardan oluştuğu anlaşılmaktadır. Bu yönüyle tamamen eğitim psikolojisine ayrılan bu kitap psikolojiye dair pedagojik bir ders kitabı olarak tanımlanabilir.

Kitap bir önsöz ve on dört bölüm on dört bölüm/on dört ders'ten oluşmaktadır. Derslerin amacı ve hedeflerinin tayin edildiği birinci bölümde insan ve eğitim

[221] Tunç, **Psikoloji Dersleri** *(Terbiye Bakımından),* İst. Üniv. Edebiyat Fak. Yay., Pulhan Mat., İst. 1950.
[222] Tunç, *P.D.,* s. 1.
[223] Tunç, *P.D.,* s. 5.

ilişkilerine yer verilmiştir. Yazara göre yalnız eğitimde değil, bütün bilimlerde, hayatın bütün alanlarında ve bütün mesleklerde insanı az çok tanımak lüzumu vardır. Çünkü "tabiattan başka her şey onun eseridir." Bu yüzden psikoloji fizik bilimler gibi cansız, ruhsuz bir konu üzerinde değil, kıymetlerle örülmüş sübjektif bir âlemi olan, fiziksel olaylarda görülmeyen normal ve anormal davranışlara sahip bir varlığı konu edinmektedir.[224]

İnsan anlayışı ve diğer canlılar arasındaki yerinin ele alındığı ikinci bölümde ilkel toplumlardan modern dönemlere gelinceye kadar tarih boyunca insanın algılanış biçimleri özetlenmiş, çocuk kavramı etrafında insan ve toplum ilişkilerine yer verilmiştir. Üçüncü bölüm mantıklı düşünceye ayrılmış, bu çerçevede sebeplilik, benzerlik, çelişmezlik ve amaçlılık gibi düşünmenin temel ilkelerine yer verilmiştir. Düşünüre göre bu ilkeler yüksek bir medeniyetin düşünce prensipleridir. Bir sonraki bölümde ise yalnızca ilkel toplumların düşünce biçimleri ve bunların pratik sonuçlarına yer verilmiştir.

Beşinci bölüm eğitimin merkezinde yer alan çocuk düşüncesini ele almaktadır. Çocuğun kendi dünyası etrafında nasıl bir düşünceye sahip olduğu, nasıl bir dünya tasavvur ettiği, düşünce, isim ve rüyaları algılama biçimi üzerinden çocuğun dünyasını tanımaya ve yapılacak eğitimin bu dünyaya uygun olmasını hedeflemektedir. Altıncı bölüm psiko-patoloji vakaları ve ruh hastalıkları ile ilgilidir. Düşünür bu bölümde ruh hastalıklarında düşünce ve bu düşüncenin ilkel düşünceler ve çocuk düşüncesinden ayrılan yönleri üzerinde durulmaktadır. Yedinci bölüm ergenlik ve gençlik psikolojisini, sekizinci bölümde ise ruh yapısı, ilkel eğilimler ve heyecanları konu edinmektedir. Sekizinci bölümde insanın ilkel vaziyetten toplumsallaşmaya doğru gösterdiği gelişme ve bu süreçte gösterdiği psikolojik davranışlar, yani heyecan, içgüdü ve ilkel reaksiyonlara ver verilmektedir.

Dokuzuncu bölüm alışkanlıklar ve hafıza konusuna ayrılmıştır. Burada eğitimin en önemli aşaması olarak görülen alışkanlıklar iradeli ve mekanik olması açısından ele alınırken hafıza da aynı şekilde organik ve şahsi hafıza olarak iki şekilde incelenmektedir. Onuncu bölümün konusu bir önceki konuyla bağlantılı olarak öğrenme konusu, öğrenme şekilleri ve türlerine ayrılmıştır. Onbirinci bölümde ilgi ve dikkat; onikinci bölümde çalışma, gayret ve yorgunluk üzerinde durulmakta; onüçüncü bölümde zekâ ve karakter konusu incelenmektedir. Ondördüncü bölüm ise irade konusuna ayrılmıştır.

[224] Tunç, *P.D.,* s. 6.

Kitap konularından da anlaşılacağı gibi eğitim psikolojisine dair pedagojik bir ders kitabıdır. Tunç muhtemelen bu dersleri bizzat kendisi okutmuş, ilerleyen yıllarda ders notlarını bir araya getirerek sözkonusu derslerde öğrencilere kaynak olması amacıyla bu kitabı neşretmiştir. Kitapta ele alınan konular düşünürün önceki kitaplarında da yer alan bazı konuları ihtiva etmektedir. Bununla birlikte yeniden gözden geçirilen bu konular bir kez daha eğitim psikolojisi açısından özetlenmiştir.

k. Bir Din Felsefesine Doğru

Tunç'un Darülfünun İlahiyat Fakültesi'ndeki Din Felsefesi dersleri ve onun din felsefesine dair ilk kitabından yukarıda sözetmiştik. Tunç'un din felsefesiyle ilgili ikinci kitabı ise *Bir Din Felsefesine Doğru*[225] adlı kitabıdır. Kitap 1959'da, Tunç'un ölümünden bir yıl sonra eşi Rana Tunç'un girişimiyle Türkiye Basımevi tarafından neşredilmiştir, tamamı 83 sayfadır. Kitap düşünürün "ilk ve son ruhdaşım" dediği ikinci eşi Rânâ Tunç'a ithaf edilmiştir.[226]

Rana Tunç'un belirttiğine göre düşünür hayatının son iki yılında din felsefesi üzerinde yoğunlaşmış ve Darülfünun'da verdiği Din Felsefesi derslerinin notlarını yeniden ele almıştır. İşte bu kitap onun 1956-1957 yılları arasında **Din Yolu** dergisinde bir dizi halinde yayımlanan toplam 17 yazı ve bu yazılara ek olarak Tunç'un yayıma hazırladığı, fakat neşre fırsat bulamadığı üç yazıdan oluşmaktadır. Kitabın önsözünde belirtildiğine göre Tunç bu kitabı tam bir Din Felsefesi haline getirerek yayımlamayı istemiş, fakat bu tarihlerde çeşitli hastalıklarla boğuştuğu için bu konudaki çalışmalarını tamamlayamamıştır. Tunç bu çalışmasında büyük dinlerden yalnızca Hristiyanlığı incelemeye fırsat bulabilmiş, diğer büyük dinleri yazmaya ise ömrü kifayet etmemiştir.[227] Kitapta ayrıca dinlerin kendi içinden mezheplerin birbirini yadırgamaları, hatta birbirilerini kana boğmaları nedeniyle din ve ahlak meselesi üzerinde "ehemmiyetle" duracağını belirtmesine rağmen bu bölüm de yazılamayanlar arasında kalmıştır.[228]

---

[225] Tunç, *B.D.F.D.*

[226] Tunç, *B.D.F.D.,* s. 4.

[227] Rana Tunç'un belirttiğine göre, Tunç bu kitabın yayımlanmasını çok arzu etmiş, "Bu deneme mecmualarda kalmasın Rânâ, tamamla ve bastır..." diye her fırsatta arzusunu ve üzüntüsünü ifade etmiştir. Bkz. Tunç, *B.D.F.D.,* s. 5.

[228] Tunç, *B.D.F.D.,* s. 75. Kitabın yayımı sırasında Tunç'un *Din Yolu* dergisinde kendisiyle yapılan bir ropörtaj ile "*Din Hayatının Dün ve Bugünü I-II*" ve "*Din Yolunda Görünürden Görünmeze*" adlı yazılar dikkate alınmamıştır. Ayrıca bunlardan başka "Yaşanmış Dini Tecrübe" adlı bir yazı da derleme dışında kalmış ve kitaba alınmamıştır. Kitabın yeni baskılarında bu yazıların da yer alması isabetli olacaktır. Sözkonusu yazılar için bkz. Tunç, "*Din Konusu* (Din konusunda yapılan bir ropörtaj)", **Din Yolu,** I/1, (15 Mart 1956), s. 5-6; "*Din Hayatının Dün ve Bugünü I*", **Din Yolu,** I/3, (5 Nisan 1956), s. 10; "*Din Hayatının Dün ve Bugünü II*", **Din Yolu,** I/4, (12 Nisan 1956), s. 10-11; "*Din Yolunda Görünürden Görünmeze*", **Din Yolu,** I/7, (3 Mayıs 1956), s. 12.

Din felsefesi alanında Batıda 150 yıldan beri çalışmaların olduğunu belirten Tunç bu kitapla memleketimizde yüksek kültürlü genç mütefekkirleri bu konuda çalışmaya teşvik etmeyi amaçladığını ifade etmektedir.[229] Kitap Tunç'un bir mukaddemesi, Rana Tunç'un bir sunuşu ve birbiriyle ilişkili toplam 20 yazıdan oluşmaktadır. Kitabın konu başlıkları eserin muhtevası ve istikameti hakkında bilgi verecek mahiyettedir. Kitapta sırasıyla şu başlıklara yer verilmiştir: "Din Felsefesiyle Felsefe Arasındaki Münasebet", "Din Meseleleri ve Bu Meselelerin Çözülme Metodu", "Din Felsefesinin Muhtevası", İlmi Açıklama ile Dini Açıklamanın Mukayesesi", "Dini Açıklama ve Dini Şuur", "Dini Şuurun Mekân Telakkisi", "Dini Fikirlerde Materyalist Telakkiden İdealist Telakkiye Geçiş", "Dini Şuurda Zaman Mefhumu", "Dinde ve İlimde Birlik Mefhumu", "Tanrı ve Dünya Mefhumları", "Dinde Düşünce ve Muhayyelenin Rolleri", "Din Felsefesinin Psikolojik Meselesi", "Din Duygusu", "Din Duygusunun Şekilleri ve İmanı Yaşama Tipleri", "Yüksek Dinlerde İman Tipleri" ve "Hristiyanlık".[230]

Tunç *Bir Din Felsefesine Doğru* adlı bu kitabının daha en başında bir din felsefesinin varlığını temellendirmeye çalışmaktadır. Ona göre bir ilim felsefesi, bir sanat felsefesi, bir hukuk felsefesi olduğu gibi bir de din felsefesi vardır. Din felsefesi din ilimleri ve dinler tarihinden ayrı bir incelemedir. Din felsefesinin amacı ise "din meselesini metotlu bir düşünce ve muhakeme ile aydınlığa çıkarmak, iz'an haddesinden geçirmektir."[231] Ruh ve mananın kavranılması dinin bu metotla araştırılmasıyla mümkündür. İşte bu vazifeyi görecek olan ise din felsefesidir. Diğer taraftan dinin araştırılması ne ilim, ne de sanattır; çünkü dinin mantığı tamamen kendi konusuna göredir. Bu nedenle yapılacak araştırmalarda her şeyden önce bu mantığın ortaya konulması gerekir. Nasıl ki ilim için lazım olan tenkid duygusunu felsefe geliştiriyorsa, din duygusunun, din hayatının etraflı bir şuurla anlaşılmasını sağlayacak olan da din felsefesi'dir. Bu fikirden hareket eden düşünür dinin esasını bir "kıymetler âlemi" olarak görmektedir. Ona göre her varlıkta bir Tanrı tecellisi varsa din de dünya çapında bir kıymetler âlemi yaratmış bulunuyor demektir. Bu yüzden "herhangi bir ideolojinin yok edebileceği bir din yoktur."[232] Hâlbuki düşünüre göre aydınlarımızın birçoğu din kültüründen mahrum oldukları için dine karşı

---

[229] Tunç, *B.D.F.D.,* s. 9.
[230] Kitapta bazı başlıklar iki kez tekrarlanmıştır. Bu yazılar birbirinin devamı olduğu için bunları yalnızca bir kez zikrediyoruz. Yazıların tamamı tezimizin sonunda yer almaktadır. Bkz. Mustafa Şekip Tunç Bibliyografyası.
[231] Tunç, *B.D.F.D.,* s. 7.
[232] Tunç, *B.D.F.D.,* s. 3.

"mütereddit" ve "lâkayd" bir tutum içerisindedirler.[233] İşte Tunç'u bu konu üzerinde durmaya iten nedenlerden biri de aydınların bu tutumudur.

Tunç bu denemesiyle manevi hayatın farklı yönlerini uzlaştırarak ahenkli bir hale getirmenin imkânını aramakta, başka bir ifadeyle din ile diğer bilimleri uzlaştırmayı denemektedir. Din felsefesiyle felsefe arasında nasıl bir ilişki vardır? Tunç'a göre felsefenin ana meselesi "realiteden bir parça olan insanın bütün bir realite ile olan münasebetlerini incelemek"tir. Din felsefesi de insanın varlıkla ilişkilerini incelemekle birlikte bu incelemeyi insanın sadece dini kişiliği açısından yapmaktadır.[234] Din felsefesi de felsefenin genel metotlarına dayanarak çalışır. Bu genel metotlar bilgi teorisi, psikoloji, ahlak ve sosyoloji üzerine yapılan incelemelere bağlıdır. Dolayısıyla din felsefesinin konuları da bu alanlarla irtibatlıdır.[235]

Tunç din felsefesinin yahut din meselesinin bir buçuk asırdan beri "romantik" ve "pozitivist" fikir adamları tarafından hep "kıymet" ve "ahlak" zemininde gelişme gösterdiğine ve "Tanrı" kavramının da en yüksek kıymeti teşkil ettiğinden bütün kıymetlerin Tanrı otoritesine bağlı olarak sevgi ve korku ile sürdürüldüğüne işaret etmektedir.[236] Ona göre bu halin doğurduğu problemleri farkedenler de problemlerin dogmatik bir şekilde çözüleceğine inanmaktadır. Ne zaman ki "Türk milliyetçiliği Ziya Gökalp ile terkibi ve sistemli bir şekil (almış), manevi hayatımızı teşkil eden siyasi, dinî, ahlâkî, iktisadî, bediî bütün kıymetler birer mesele olmaya ve hepsinin bir ilim ve düşünce konusu oldukları ortaya çıkmaya" başlamıştır. İşte düşünüre göre Darülfünun İlahiyat Fakültesi'nde ilk defa Din Felsefesi kürsüsünün kurulmasınana bu ihtiyacın anlaşılması sebep olmuştur.

Düşünüre göre bulunduğumuz kültür devresi içinde esas mesele yalnız din değil, "bütün bir medeniyet ve onun siyasî, içtimaî, iktisadî, bediî, terbiyevî, ahlâkî bütün düzen ve kurumlarıdır". Bu yüzden istikbale daha doğru, daha güvenilir ve daha yaratıcı bir istikamet vermek için bu meseleleri geçmiştekinden daha etraflı, çok daha derin bir şekilde ele almak mecburiyeti vardır.[237] Felsefe ve bilim manevi hayatın ahengini bozmuş, dinin iktidarını sarsmıştır. Bu nedenle ortada hala bir "din meselesi" vardır. Bu meseleyi çözebilecek veya ortaya koyup aydınlatacak, çözülemeyen taraflarını ise metot, mantık ve bilimin vasıtaları ile donanmış bir

---

[233] Tunç, *B.D.F.D.,* s. 7.
[234] Tunç, *B.D.F.D.,* s. 10.
[235] Tunç, *B.D.F.D.,* s. 14.
[236] Tunç, *B.D.F.D.,* s. 16.
[237] Tunç, *B.D.F.D.,* s. 18.

düşünce ve muhakeme ile göstermeye çalışacak bir felsefeye ihtiyaç vardır. İşte bu görev din felsefesine düşmektedir.[238]

Tunç'un ele aldığı problemlerden biri de din ve bilim ilişkileri ve bunların açıklama biçimleridir. Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki, pozitif bilimler bugüne kadar büyük gelişmeler göstermesine rağmen dinler varlığını hep devam ettirmiştir. Din ve bilim sebepler arayışında ortak olmasına rağmen her ikisinin de amacı ve yöntemi bakımından farklıdır. Çünkü bilimsel araştırmalarda bir olayın sebepleri diğer olaylarla ilişkilendirilebilir. Tecrübe dâhilinde tabiat tabiatla açıklanır. Hâlbuki dinin açılmasında sebep-sonuç arasında köklü ve sürekli bir ilişki aranmaz. Açıklanacak olayın tecrübeye dâhil olması da gerekmez. Din tabiatı tabiattan başka yahut tabiat dışı birşeyle, bir güçle açıklayabilir. Bilimin ağırlıklı olarak tabiatı incelemesine karşılık din de insan realitesi üzerinde durmaktadır.[239]

Tunç dinde mekân mefhumu gibi zaman mefhumunun da sınırlandığını belirtmektedir. Din zamanı sınırlandırarak bir başlangıç ve son göstermiştir. Buna göre başlangıç kâinatın yaratılışı, son ise kıyamettir. Bu sınırlı zaman ise boş bir zaman değil, insanlık ve kâinatın gerçekleşmesi ve imtihan sürecidir. Bu sınırlı zamanda bütün güç ve iradenin toplanarak ideale, yani Tanrı'nın cemalini görmeye hazırlanmak gerekir.

Tunç'a göre dinî şuur, dinî düşünce, dinî duygu kendi konusuna göre teşekkül etmiştir. Bu nedenle dini insanlığın sosyal ve ahlâkî ihtiyaçlarını karşılamak üzere Tanrı'nın insanlara bir lütfu olarak değerlendirmek gerekir. Bu yüzden din ne bilim, ne felsefe, ne de sanat gibi düşünülemez. Çünkü dinin ideal değerlere bağlı bir mantığı, bu değerlerle beslenen bir şuuru, bu değerlerin yüceliğine bağlı bir inancı, bunlara göre ayarlanan bir iradesi, bunlara göre gelişmiş bir dünya görüşü vardır.[240] Dinin mahiyeti bilgi nazariyesinin de dışındadır. Bilgi nazariyesi din problemini doğrudan doğruya değil, ancak dolaylı olarak aydınlatabilir. Çünkü din, ne bilim nede felsefedir.[241]

Tunç sözkonusu kitabında din felsefesinin psikolojik yönü ile din duygusunun şekilleri ve imanı yaşama tiplerine de yer vermektedir. Ona göre din meselesini sırf psikolojik bakımdan da incelemek gerekir. Çünkü "dini fikirlerin değeri, sır ve hikmeti"

[238] Tunç, *B.D.F.D.,* s. 21.
[239] Tunç, *B.D.F.D.,* s. 24-26.
[240] Tunç, *B.D.F.D.,* s. 52.
[241] Tunç, *B.D.F.D.,* s. 60.

psikoloji alanındadır.[242] İnsanlar en derin ve şiddetli ruhî tecrübeleri din hayatında yaşadıkları için din psikolojisinin verileri genel psikoloji açısından da önem taşır. Burada “dini tecrübe” kavramı ortaya çıkmaktadır. Düşünüre göre dini tecrübe de diğer tecrübeler gibi sadece tecrübe olarak duyulur ve öylece yaşanır ve ayrıca bu tecrübe kişilere göre farklılık gösterir. Her tecrübenin bir tepki doğurduğu gibi dini tecrübe de tepkiden uzak kalmaz. İşte bu tepki “din duygusu”dur.[243] Din duygusunun şekilleri ve imanı yaşama tiplerine gelince, düşünüre göre din duygusunun farklı şekilleri ve imanın yaşamanın farklı tipleri, yani farklı mümin tipleri vardır. Dini duyguları şevk ve taşkınlık içinde yaşayanlar olduğu gibi dini otoriyete gönülden teslim olan tipler de vardır. Bunların dışında dini zihnî ve bediî bir şekilde yaşayanlar da bulunmaktadır. Buradan da anlaşılacağı gibi bu tipler kişisel özelliklere ve dini algılama biçimine göre değişir.

Tunç kitabında son olarak Hristiyanlık dinine yer vermiştir. Ona göre Hristiyanlık üç büyük devir geçirmiştir. Bunlar ilk hristiyanlık, katoliklik ve protestanlıktır. Birinci dönem İsa’nın dünyaya yeniden gelmesini beklemek şeklinde tezahür etmiş, bu nedenle dünya hayatı ve insanî beklentiler boş sayılmıştır. V. asırdan sonra ikinci dönem başlamış ve bu dönemde kilise birinci derecede rol oynamıştır. Protestanlık ise kilisenin hükümranlığına bir tepki olarak doğmuştur.[244] Hristiyanlığın bu çalkantılı gelişimine karşılık İslam tarihinde hiç bir zaman Mesih’in geleceği, kıyametin kopmak üzere olduğu şeklinde asırlarca devam eden ve dünyadan elini çeken bir dönem olmamıştır. Aksine ilk asırlarda başlayan canlanma ve gelişme o kadar verimli olmuştur ki, bu devre “Saadet Devri” denmiştir.[245]

Tunç dinin kendisini bir mesele olarak ele alan din felsefesinin onu bir mesele olarak incelemeyeceği için dini duygunun dışında kalması gerektiğini, yani dinin subjektif bir amilin etkisi altında kalmayıp olabildiğince objektif bir tutum içinde olması gerektiğini düşünmektedir.[246] Bu nedenle Tunç dini herhangi bir dinin müntesibi yahut mümini gibi değil, fenomenolojik bir vakıa olarak ele almıştır.[247]

---

[242] Tunç, *B.D.F.D.,* s. 61.
[243] Tunç, *B.D.F.D.,* s. 64.
[244] Tunç, *B.D.F.D.,* s. 78-80.
[245] Tunç, *B.D.F.D.,* s. 81.
[246] Tunç, *B.D.F.D.,* s. 8.
[247] *Din Felsefesine Giriş* kitabında Tunç’un din felsefesi anlayışına yer veren Bayrakdar onun Kant’ın tesiriyle dini sadece bir kıymetler, yani değerler hiyerarşisi olarak gördüğünü, dini değerden ibaret sayınca da dini ayrıca ilmin veya bilgi nazariyesinin konusu yaptığı için de çelişkiden kurtulamadığını ifade etmektedir. Ona göre din realitenin bilgisi yerine sadece değerini veriyorsa bu din felsefesini ahlaka, psikolojiye ve sosyolojiye indirgemektir. Bkz. Bayrakdar, *Din Felsefesine Giriş,* s. 130.

Bir Din Felsefesine Doğru adlı kitap Tunç'un son telif eseridir. Bununla birlikte onun yazıları derlenip konularına göre biraraya getirildiğinde birkaç telif eserin daha ortaya çıkması mümkündür. Tunç'un telif eserleri yanında tercüme eserleri de vardır. Aşağıda onun tercüme eserlerini yayın tarihine göre inceleyeceğiz.

2. Tercüme Eserleri

a. Geçici

Tunç'un ilk tercüme eseri XIX. yüzyıl *parnasizm* ekolüne mensup Fransız şair ve oyun yazarı François Coppée (ö.1908)'nin *Les Passant* (1869) adlı drama oyunudur. Tunç'un *Geçici*[248] adıyla yayımladığı bu oyun 1326/1910'da Üsküp'te, Birinci Sırb Vardar Matbaasında basılmıştır ve toplam 31 sayfadır. Kitabın kapağında bu oyunun bir perdelik manzum bir komedi olduğu, ilk defa 13 Kânunusani 1896'da Odeon Tiyatrosu'nda sahneye konulduğu belirtilmektedir. Oyun Zanetto ve Silvia adlı iki karakterin insan, aşk, ihanet ve savaşa dair filozofça diyalogları etrafında gelişmektedir.

Tunç bu küçük tercümeyi yaptığı sırada henüz 27 yaşında genç bir idareci ve Üsküp Muallim Mektebi'nde gönüllü hocalık eden idealist bir eğitimcidir. Bu tarihlerde Fransız klasikleriyle ilgilenen Tunç Fransız şair ve oyun yazarı Coppée'de insanî bir dehâ görmüş ve ona duyduğu hayranlık neticesinde onun bu eserini tercüme etmeye karar vermiştir. Mütercim eserin başında eseri tercüme edişiyle ilgili şu sözlere yer vermektedir:

> "Coppée, işte zamanın mahv ve harab ettiği bir sima-yı insâniyet-i dehâ... Evet, ben insaniyeti her yerde göremiyorum. Eyvah ki insanlar milyonlarca senedir iddia ettikleri tefevvuk ve rikkati hala iktisab edemediler. Elan üzerlerindeki kan lekeleriyle iftihar edecek bir behimiyet gösteriyorlar! (...) Öldürmemek ve erken öldürerek yaşamak nasıl bir düstûr-u hayattır, bilemiyorum?"[249]

Bu ifadelerden de anlaşılacağı gibi Tunç savaşların talan ettiği dünyada Coppée'yi insanlık dehalarından biri olarak görmektedir. Eserin tercüme edildiği yıllarda Balkanlar büyük bir savaşın ortasındadır. Osmanlı buradaki topraklarını birer birer kaybetmektedir. Edebiyat tutkunu, idealist ve vatanperver bir genç olan Tunç dünyanın bu gidişi karşısında teessüre kapılmıştır. Kitabın önsözünde bu teessürünü şu sözlerle dile getirmektedir:

> "Birbirimizi yemek miras-ı meş'umunu damarlarımızda kurutacak elleri arıyorum. Şimdi Zola'ların Volter'lerin, Coppée'lerin, Tolstoy'ların, Tevfik Fikret'lerin lâyemut

[248] Coppée, François, **Geçici**, (çev. Mustafa Şekib), Birinci Sırb Vardar Mat., Üsküp 1326/1910.
[249] Coppée, s. 4.

hayalleri karşımda parlıyor. Acaba bu dimağların bir gün şu zavallı insanları saha-i cazibelerine alacak bir kuvvetle birleşmesi kabil olamayacak mı?"[250]

Tunç bu sözlerle savaşların bir an evvel bitmesini ve insanlığın kurtuluşa ermesini istemektedir. Aynı zamanda bu sözler onun dünyanın kurtuluşunu büyük edebiyatçıların insanlığa dair fikirlerinde aradığını göstermektedir. Sözü edilen Emile Zola, Volter, Coppée, Tolstoy ve Tevfik Fikret gibi edebiyatçı, şair ve yazarların ise onun ilk gençlik yıllarında ve sonraki yıllarda tesirinde kaldığı isimler olduğu anlaşılmaktadır.

Tunç'un daha sonra önemle üzerinde durduğu üstün bir insanlık ve savaşların olmadığı bir dünya tasavvuru bu yıllarda gelişmeye başlamıştır. Bu küçük eser onun ilk tercümesi ve onun insanlığa dair fikir ve duygularını beslemesi açısından önemlidir.

b. Mülahhas Ruhiyat

Tunç'un Darülfünun'a intisab ettiği yıllarda, muhtemelen ruhiyat derslerinde talebelere okutmak üzere tercüme ettiği ilk kitap Almanya'da Halle Üniversitesi felsefe profesörlerinden Hermann Ebbinghaus (1850-1909)'un başarılı birer ders kitabı olarak kabul edilen *Abriss der Psychologie* (Leipzig, 1908) adlı kitabıdır. Tunç'un, Fransızca tercümesinin 3. Baskısından *Mülahhas Ruhiyat*[251] adıyla dilimize aktardığı bu kitap Darülfünun Felsefe Şubesi tarafından 1335/1919'da Darülfünun Matbaası'nda şapirografi olarak basılmıştır, tamamı 686 sayfadır.

Kitap bir giriş ve mukaddeme ile dört bölümden (*Fasıl*) oluşmaktadır. Birinci bölümde psikoloji konusunda genel bilgiler verildikten sonra bitki ve hayvanların (*cemadât*) yapısal özelliklerine yer verilmiş, daha sonra beyin ve ruhun mahiyeti ve fonksiyonları incelenmiştir. İkinci bölümde ruhî hayatın basit olayları, duyumlar (*ihsasât*), tasavvurât, hissiyat ve dikkat konularına yer verilmiş, üçüncü bölümde ruhun karmaşık fonksiyonları ele alınmıştır. Dördüncü ve son bölümde ise ruhun yüksek fonksiyonları çerçevesinde din, sanat ve ahlak'a yer verilmiştir.

Ebbinghaus öğrenme ve hafıza konularını ilk defa deneysel olarak inceleyen, zihinsel süreçler üzerine önemli çalışmaları olan psikologlardan biridir. Bununla birlikte Ebbinghaus psikoloji literatüründe fazla tanınan biri değildir. Shultz'un belirttiğine göre Ebbinghaus psikolojiye teorik veya sistematik hiç bir katkıda

[250] Coppée, s. 5.
[251] Ebinghaus, Hermann, **Mülahhas Ruhiyât**, (çev. Mustafa Şekib), Darülfünûn Mat., Darülfünûn Felsefe Şubesi, İst. 1335/1919.

bulunmamış, psikolojiye yönelik herhangi bir sistem veya disiplin oluşturmamıştır. Onun önemi çağdaş psikolojinin temel konularından birisi olan çağrışım ve öğrenme konularına nesnelliği, sayılarla ifade edebilmeyi ve deneylemeyi getirmiş olmasıdır.[252]

Tunç'un Ebbinghaus'tan çevirdiği bu kitap Türk psikoloji eğitimi açısından önemlidir. Çünkü psikolojik olayları deneysel yöntemle ele alan bu kitap Darülfünun'da ders kitabı olarak okutulmuş ve bu tarihten sonra Darülfünun çevresinde gelişmeye başlayan tecrübî psikoloji çalışmalarına öncülük etmiştir.

c. Theodule Ribot'dan Yapılan Tercümeler

Tunç'un düşünce kaynaklarından biri de Sorbonne Üniversitesi hocalarından biri olan Theodule Armand Ribot (ö.1916)'dur. Ribot, Alfred Binet (ö.1911) ve Pierre Janet (ö.1947)'nin yanında Fransız psikolojisinin üç büyük isminden biri kabul edilir. Ribot felsefe ve fizyolojiden bağımsız tasvirî, objektif ve tecrübî bir psikolojinin kurulmasına çalışmış, ayrıca ruhî hastalıklardan normal ruhî fonksiyonlar hakkında kıymetli bilgiler edinileceği ve bunların aralarında derece farkından başka bir şey olmadığı fikrinden hareket etmektedir.[253] Tunç Darülfünun'daki hocalığının ilk yıllarından itibaren Ribot'nun psikolojisiyle ilgilenmiş, 1929'dan itibaren onun bazı kitaplarını tercüme etmiş, ayrıca Ribot'nun biyografisi ve psikolojisine dair uzunca bir etüdünü de *Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası*'nda neşretmiştir.[254] Tunç'un Ribot'dan yaptığı tercümelerin birarada değerlendirilmesi daha uygun görünmektedir. Bu nedenle Tunç'un Ribot'dan yaptığı tercümeleri birlikte değerlendireceğiz.

c1. Hissiyat Ruhiyatı

Tunç'un Ribot'dan yaptığı ilk tercüme *La Psychologie des sentiments (1896)* adlı kitabıdır. Tunç'un meslek hayatının ilk yıllarında tercüme ettiği bu kitap ilk olarak 1335/1919'da Darülfünun Matbaası'nda şapirograf olarak, yani bugünkü teksir/fotokopi şeklinde çoğaltılmıştır. Kitap 1152 sayfadır, ayrıca kitabın sonunda 32 sayfa ek (*Ruhiyat Derslerine Lahika*) bulunmaktadır. Burada hemen belirtelim ki, kitap *Ruhiyat Dersleri* adıyla yayımlandığı ve kitabın kapağında bu kitabın Ribot'ya ait olduğu belirtilmediği için Tunç'a ait bir telif olduğu izlenimi vermektedir. Hâlbuki muhtevası incelendiği takdirde bu kitabın Ribot'nun *Hissiyat Ruhiyatı* adlı kitabının tercümesi olduğu anlaşılacaktır. Nitekim kitap daha sonra Darülfünun Edebiyat

---

[252] Schultz, Duane P. & Sydney Ellen, **Modern Psikoloji Tarihi**, (çev. Yasemin Aslay), Kaknüs Yay., İst. 2001, s. 144.
[253] Tunç, *P.G., s. 2.*
[254] Tunç, "*Théodule Ribot*", **Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası,** II/2, (Mayıs 1338/1922), s. 128-152.

Fakültesi yayınları arasında *Hissiyat Ruhiyatı*[255] adıyla, 1927'de iki cilt halinde yeniden neşredilmiş ve Evkaf Matbaası'nda basılmıştır. Biz tanıtımda kitabın ikinci baskısını esas alıyoruz.

Kitabın tanıtımına geçmeden önce kitapla ilgili bir hususun daha belirtilmesi gerekir. Tunç'un *Ruhiyat Derslerine Lahika*[256] adıyla neşredilen 60 sayfalık kitabı da bu kitabın eki olmalıdır. Dolayısıyla Tunç'a ait görünen bu kitapçık da muhtemelen Ribot'ya aittir. Söz konusu kitap ayrıca 1335/1919'da Darülfünun Matbaası tarafından şapirograf olarak basılmıştır. Ruhiyat ve Metafizikçiler ile Psikofizik başlıkları altında 60 sayfalık bilgi içermektedir.

Tunç'un *Hissiyat Ruhiyatı* adlı tercümesinin tanıtımına yeniden dönecek olursak, kitabın hemen başında çalışma odasında Ribot'yu tasvir eden bir figür yer almaktadır. İlk cilt 172, ikinci cilt ise 242 sayfadır. Kitapta yazara ait bir takdim yazısı ve bunun dışında her iki ciltin sonunda da birer fihrist bulunmaktadır. Yazar kitabın takdiminde "Teessürî Hayatın Tekâmülü" başlığı altında teessür hayatı ve hisler psikolojisinin gelişimiyle ilgili bilgiler vermektedir. Ona göre teessürî haller veya hisler psikolojisi yeterince bilinmemekte yahut az bilinmektedir. Çağdaş psikoloji çalışmalarında bu psikolojiye yer verilmekle birlikte bu psikolojinin daha ziyade algı (*idrak*), hafıza, hayal, hareket ve dikkat gibi konuları tercih edilmiştir. Hisler psikolojisine gösterilen sınırlı ilgi bu psikolojinin insan hayatında oynadığı role göre oldukça yetersizdir.[257] Hâlbuki Ribot'ya göre hisler psikolojisi psikolojinin en önemli konuları arasındadır.

Ribot bu kitabında bütün teessür hallerinin hayatî şartlara bağlı olduğu tezini ileri sürmektedir. Onun fizyoloji adını verdiği bu teze göre hisler yüzeysel bir görünüş değil, doğrudan ferdin varlığı ile ilişkilidir; yani yazarın ifadesiyle "hislerin kökleri ihtiyaçlarda, içgüdülerde ve faaliyetlerdedir." Şuur bunların bilinmeyen yönlerinden sadece bir kısmını bize verebilir, tamamını vermesi ise hiç zaman mümkün olmaz. Teessür hayatının bilinmesi için şuurun arkaplanına gitmek gerekmektedir.[258] İşte Ribot bu eseriyle şuuru derinliğine tetkik etmekte, şuur hayatının farklı şekillerini ortaya koymaktadır.

Birinci cilt bir giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Müellif teessür hayatının tekâmülünü incelediği giriş bölümünde teessürî hallerin ortaya çıkış nedenleri, türleri

---

[255] Ribot, Theodule, **Hissiyat Ruhiyatı**, (çev. Mustafa Şekip Tunç), 2 cilt, Evkaf-ı İslamiyye Mat., İst. 1927.
[256] Tunç, **Ruhiyat Derslerine Lahika**, Darülfünun Mat., İst. 1335/1919.
[257] Ribot, *H.R., s. 1.*
[258] Ribot, *H.R., s. 7.*

ve yorumlarına yer vermektedir. "Umumi Ruhiyat" adını verdiği birinci bölümde ise hislerin bütün türlerinde bulunan haz ve elem konusunu incelemekte, ardından heyecanın mahiyeti ve şartları üzerinde durmaktadır. Ribot'ya göre teessür hayatında heyecanların büyük bir önemi vardır. Çünkü ona göre bilgi alanında anlama ne ise, hissî alanda da heyecan odur.[259]

İkinci ciltte ise hususi heyecanlar üzerinde durulmaktadır. Müellifin heyecanlar üzerinde özellikle durmasının nedeni hissi hayatın tam olarak anlaşılması için bu hissin bütün aşamaları ile bilinmesinin şart oluşudur. Yazar bu nedenle heyecanın fizyolojik şekilleri, korku, hiddet, sempati ve eğilimler ile benlik ve benliğin teessürî şeklini ayrı ayrı incelemekte, basit heyecanlardan karmaşık heyecanlara geçiş konusu üzerinde durmaktadır. Diğer taraftan hissî hayat toplumsal, ahlakî, dinî müesseselerden, estetik ve fikrî değişikliklerden ayrı değildir. Bu yüzden ahlakî, dinî, estetik ve zihnî hisler ayrıca incelenmektedir. Bu bölümde son olarak normal ve anormal seciyeler ve teessüri hayatın akışının bozulmasına yer verilmektedir.

Yazar bu kitabında, yukarıdaki izahlardan da anlaşılacağı gibi teessür hayatının en önemli fonksiyonlarını inceleyerek hisler psikolojisinin gelişim aşamalarını ortaya koymaya, başka bir ifadeyle teessür hayatının genel bir tablosunu çizmeye çalışmaktadır. Buna göre teessür hayatı organik duyumlardan başlayarak en karmaşık ve yüksek şekillere doğru bir seyir takip etmektedir. Organik duyumların ilk aşaması haz ve elemler olduğu için yazar bu kavramları bütün yönleriyle ele almış, bu kavramlarla ilişkili olarak heyecalara ve heyecanların bir şekli olan ihtiraslar üzerinde durmuştur. Teessür hayatının yüksek şekillerini ise ikinci ciltte incelenen toplumsal, ahlakî, dinî, estetik ve fikrî hisler oluşturmaktadır. Ribot'nun hisler psikolojisini temel fonksiyonları ile izah eden bu kitabı Darülfünun ve Üniversite'de ders kitabı olarak okutulmuş ve kaynak eser vazifesi görmüştür.

c2. İhtiraslar Üzerine Bir Tecrübe-i Kalemiye

Tunç'un Ribot'dan tercüme ettiği kitaplardan biri de onun *Essai sur les passions (1906)* adlı kitabıdır. Tunç bu kitabı Darülmuallimin-i Aliye ve Darülfünun Felsefe Şubesi Son Sömestr talebelerinden Ahmet Hikmet'le birlikte tercüme etmiş ve kitap *İhtiraslar Üzerine Bir Tecrübe-i Kalemiye*[260] adıyla Darülfünun Matbaası'nda basılarak 1336/1920'de neşredilmiştir. Tamamı 144 sayfadır. Kapakta birinci kitap olduğu, ikinci kitabın yine muallim Şekip Beyefendi ile Re'fet Bey tarafından tercüme

[259] Ribot, *H.R., s. 7.*
[260] Ribot, **İhtiraslar Üzerine Bir Tecrübe-i Kalemiye***: Ruhiyat Bahislerinden,* (çev. Mustafa Şekib - Ahmed Hikmet), Darülfünûn Felsefe Şubesi Neşriyatı, İst. 1336/1920.

edilmiş olduğu belirtilmektedir. Bununla birlikte tercüme edildiği belirtilen bu cildin neşredilemediği anlaşılmaktadır.

Kitap iki bölüm (*Fasıl*)'den oluşmaktadır. Birinci bölümde ihtiraslar, ikinci bölümde ihtirasların tarihi (*şeceresi*) incelenmektedir. Yazar ilk bölümde ihtirasların tetkikinin her ne kadar en eski felsefe nazariyatıyla başlamış olsa da burada aynı konuyu daha hususi bir şekilde, daha dar ve belirli bir alanda ve mümkün olduğu kadar bilimsel gelişmelere uygun bir şekilde ele alacağını ifade etmektedir.[261]

Ribot bu incelemede ihtirasları konu edinmesinin iki nedeni olduğunu belirtmektedir. Bunlardan biri her şeyden önce ihtirasları hastalıkla ilişkilendiren eski felsefe anlayışının varlığıdır. Ribot ihtirasların bütünüyle marazî olmayacağını, ihtirasların ancak bazı durumlarda hastalıkla irtibatlı olabileceğini ifade etmektedir. Ona göre bu ikisi arasında ayırdedilmesi zor bir benzerlik olduğu için ihtirasla hastalık arasında ilişki kurulmuştur. Yazarın ihtiraslarla ilgilenmesinin ikinci nedeni ise bu kavramın makul nedenler olmaksızın çağdaş psikoloji kitaplarında yer almamasıdır. Yazar bu konuda yirmi civarında kitabı "titiz bir tecessüs"le incelemiş, bazı eserlerde bu son derece mühim konuya özet halinde bir kaç sayfa yer verildiğini görmüştür.[262] Yazara göre bu konuda yapılan araştırmalarda da görüldüğü gibi ihtirasların kendine ait bir mantığı vardır. Bir amaç ilkesinden hareket eden ihtiraslar hissiyat mantıkının değişmez kaidelerine bağlı kıymet hükümleridir. Bu nedenle üzerinde durulmaya layıktır. Yazar bu nedenle teessür hayatının önemli konularından biri olarak gördüğü ihtirasları gerçek mahiyetiyle ortaya koymak üzere bu kitabı yazmaya karar vermiştir. [263]

Kitabın birinci bölümünde fikr-i sabit meselesi, imtidat ve şiddet konularına yer verilmektedir. İkinci bölümde ise yukarıda da belirtildiği gibi ihtirasların yapısı, türleri ve görünüş şekilleri incelenmektedir.

c3. Yaratıcı Muhayyele Hakkında Bir Tecrübe-i Kalemiye

Tunç Ribot'dan son olarak onun *Essai sur l'imagination créatrice* (1900) adlı kitabını *Yaratıcı Muhayyele Hakkında Bir Tecrübe-i Kalemiye*[264] adıyla dilimize çevirmiş ve kitap İstanbul Matbaacılık ve Neşriyat Türk Anonim Şirketi'nde basılarak Edebiyat Fakültesi tarafından 1932'de neşredilmiştir. Kitabın tamamı 189 sayfadır.

---

[261] Ribot, *İ.Ü.B.T.K.,* s. 3.
[262] Ribot, *İ.Ü.B.T.K.,* s. 3-4.
[263] Ribot, *İ.Ü.B.T.K.,* s. 59.
[264] Ribot, **Yaratıcı Muhayyele Hakkında Bir Kalem Tecrübesi**, Edebiyat Fakültesi, İst. 1932.

Kitap yazara ait bir takdim, giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Yazar çağdaş psikolojinin "tekrarlayıcı" muhayyeleyi çok iyi bir şekilde tetkik ettiğini, duyusal imajların iç ve dış gözlemlerle patolojik araştırmalar ve laboratuar deneylerinin sonuçlarına göre test edildiği halde yaratıcı muhayyelenin neredeyse unutulduğunu ifade etmektedir. Tecrübenin henüz yaratıcı muhayyeleyi tamamen kapsamamakla birlikte meselenin bazı dış gözlemlerle (*afakî usuller*) ele alınabileceğini düşünen yazar kitabını bu yolda bir deneme olarak tasvir etmektedir.[265]

Yazar bu eserinde yaratıcı muhayyeleyi imajlarla ilişkili veya bunların ayrılmaz bir parçası olan motor unsurlarla birlikte tetkik etmeyi ve muhayyelenin bütün şekillerindeki gelişimini takip etmeyi hedeflemektedir. Çağdaş psikolojinin yaratıcı muhayyeleyi yalnızca estetik ve bilimsel yaratmalara tahsis ettiğini belirten yazar güzel sanatlar ve bilimlerdeki yaratmanın yaratıcı muhayyelenin ancak özel bir şekli olduğunu ifade etmektedir. İşte bu kitap insan ruhunun muhayyeleyi yalnız bunlarda değil, bilimsel, mekanik, askerî, sınaî, ticarî, dini, siyasî ve toplumsal hayatta da aynı ölçüde kullandığını göstermek üzere kaleme alınmıştır.[266]

Yapıcı muhayyelenin geçen zaman içinde büyük değişikliklere uğradığını belirten yazar mevzuun merkezine mitolojik faaliyeti koyduğunu ve bu faaliyeti yapıcı muhayyelenin ilk ve tipik şekli ve bütün muhayyelenin esası olarak kabul ettiğini ifade etmektedir. Çünkü ona göre yaratma burada tamamen serbest ve her türlü engelden, imkân ve imkânsızlık kaygılarından kurtulmuş, taklit, muhakeme, tabîî kanunlar ve bu kanunların intizamı gibi mefhumların tesiriyle bozulmamıştır.[267]

Kitapta müellifin takdiminden başka bir de giriş bulunmaktadır. Müellif burada yapıcı muhayyelenin hareket ettirici, yani motor yapısından söz etmektedir. Kitabın ana bölümlerinde ise muhayyele tahlilî, tekevvünî ve müşahhas olmak üzere üç başlık halinde incelenmektedir. Birinci bölümde yaratıcı muhayyele kendisini oluşturan fonksiyonları itibariyle yani, zihnî, duygusal, bilinç dışı fonksiyonları açısından ele alınmış, daha sonra muhayyilenin organik şartlarına yer verilerek bütün bu fonksiyonlar bir birlik ilkesi etrafında değerlendirilmiştir. İkinci bölümde ise yaratıcı muhayyele en ilkel şeklinden en karmaşık şekline varıncaya kadar hayvanlar, çocuklar ve ilkel insanlardaki inkişafı açısından incelenmiş, ayrıca muhayyele ve yüksek buluş şekilleri arasındaki ilişkilere de yer verilmiştir. Müellif bütün bu sonuçlardan yola çıkarak muhayyelenin inkişaf şartlarını ve bu inkişafın kanununu

---

[265] Ribot, *Y.M., s. 3.*
[266] Ribot, *Y.M., s. 3.*
[267] Ribot, *Y.M., s. 3.*

ortaya koymaya çalışmaktadır. Son bölüm ise müşahedenin gösterdiği başlıca muhayyele tiplerine ayrılmış, bu çerçevede muhayyelenin başlıca tipleri olarak plastik, akıcı, mistik, bilimsel, pratik ve mekanik, ticari, ütopik muhayyele tipleri incelenmiştir.

Kitabın sonunda, ana bölümlerden hariç bir sonuç ve zeyiller bölümü bulunmaktadır. Sonuç bölümünde yaratıcı muhayyelenin esasları ve muhayyelevi tip'e yer verilmiş, zeyillerde ise muhayyeleye dair müşahedeler ve vesikalar eklenmiştir. Zeyillerde ayrıca ilhamın çeşitli şekilleri, bilinç dışı faktörlerin mahiyeti ve buna bağlı olarak statik ve dinamik bilinç dışı kavramları, nihayet kozmik ve insanî muhayyele, müzikal muhayyele ele alınmış, hayalci tip ile fikirlerin çağrışımları incelenmiştir.

Kitap Tunç'un Ribot'dan yaptığı diğer tercümeler gibi Edebiyat Fakültesi tarafından neşredilmiştir. Buradan anlaşılıyor ki kitap diğerleri gibi derslerde okutulmak veya öğrencilerin kaynak ihtiyacını karşılamak üzere tercüme edilmiştir.

d. Bergson'dan Yapılan Tercümeler

Tunç'un Ribot'dan sonra en önemli kaynaklarından biri de çağdaş Batı felsefesinin en önemli isimlerinden biri olan Fransız düşünürü Henri Louis Bergson (ö.1941)'dur. İdealist felsefesenin önde gelen temsilcilerinden biri olarak kabul edilen Bergson XIX. yüzyılda etkili olan mekanizm, finalizm ve zihinci anlayışlara karşı ruhçu bir felsefe ile karşı koymuştur. Tunç'un tercümeleri içinde Fransız filozofu Henri Bergson'un kitaplarının önemli bir yeri vardır. 1920'lerden itibaren Bergson'u Türk fikir muhitine tanıtan düşünür bunun yanısıra onun en önemli eserlerini dilimize tercüme etmiştir. Tunç'un tercümeleri arasında başta Bergson'un 1901-1911 yılları arasında verdiği konferanslardan oluşan *Bergson ve Kudret-i Ruhiyeye Dair Birkaç Konferansı, Yaratıcı Tekâmül, Gülme* ve *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri* adlı kitapları bulunmaktadır. Tunç bunlardan başka Bergson'un diğer bazı yazılarını da tercüme ederek çeşitli mecmualarda neşretmiştir. Bu bölümde Tunç'un Bergson'dan tercüme ettiği kitapları yayımlanış sırasına göre tanıtacağız.

d1. Bergson ve Kudret-i Ruhiyeye Dair Birkaç Konferansı

Tunç Bergson'dan ilk defa onun 1901-1911 yılları arasında verdiği konferansları tercüme ederek **Dergâh** mecmuasında yayımlamış, bu yazılar daha sonra *Bergson ve Kudret-i Ruhiyeye Dair Birkaç Konferansı*[268] adlı kitapta biraraya getirilmiştir. Kitap ilk defa Maarif Vekâleti tarafından 1339/1923'te Osmanlıca olarak

[268] Bergson, **Bergson ve Kudret-i Ruhiyeye Dair Birkaç Konferansı**, (çev. Mustafa Şekip), Maarif Vekâleti Neşriyatı, İst. 1339/1923.

neşredilmiştir. Tamamı 206 sayfadır. 1934'te Muallim Ahmet Halit Kitaphanesi tarafından ikinci kez neşredilen kitap bu kez isminde küçük bir değişiklikle *Bergson ve Manevi Kudrete Dair Birkaç Konferans*[269] adıyla yayımlanmıştır. Sonraki baskısı yeni harflerle yapılan kitapta buna bağlı olarak bazı kelimeler ve kavramlarda değişiklikler yapılmıştır. Fakat bu değişiklikler kitabın muhtevasını değiştirecek düzeyde değildir.

Asıl olarak Bergson'a ait olmakla birlikte bu yazılarda mütercimin bazı tasarrufları bulunmaktadır. Öncelikle Tunç bu konferansları tercüme ederken serbest bir tercüme tekniği kullanarak, metnin muhtevasını ve akışını bozmadan metne müdahalede bulunmuştur.[270] Bunun dışında Tunç'un metne eklediği dipnotlar ve kitabın başında yer alan Bergson felsefesine dair 52 sayfalık etüt kitaba bir inceleme hüviyeti vermiştir. Bu bakımdan kitap telif-tercüme bir özellik göstermektedir. Burada akla hemen kitapta mütercimin ne kadar tasarrufu olduğu veya mütercime ait bölümlerin olup olmadığı sorusu gelmektedir. Hemen belirtmek gerekir ki Tunç'un bu kitaptaki tasarrufu kitabın başında bulunan 52 sayfalık bir giriş, uzun ve açıklayıcı dipnotlar ve bazı bölümlerde serbest tercüme ile sınırlıdır.

Kitap Tunç'a ait bir giriş ve Bergson felsefesine dair bir inceleme ile Bergson'un yedi ayrı konferans ve yazısından oluşmaktadır. Kitapta sırasıyla Bergson'un şu konuşmaları yer almaktadır: *Şuur ve Hayat"*[271]*, "Ruh ve Beden", "Dirilerin Hayaletleri*

---

[269] Tunç, **Bergson ve Manevi Kudrete Dair Birkaç Konferans**, Muallim Ahmet Halit Kitaphanesi, İst. 1934. Kitap ayrıca 1940'da Milli Eğitim Klasikleri arasında yeniden tercüme edilerek *Zihin Kudreti* adıyla neşredilmiştir. Bkz. H. Bergson, **Zihin Kudreti**, (çev. Miraç Katırcıoğlu), MEB Yay., İst. 1959.

[270] Tunç kitapta bulunan "*Zihnî Cehit*" adlı yazıyla ilgili şunları kaydetmektedir: "Bu tetkik ilk evvel "*Revue philosophique*"in 1902 Kânunusani nüshasında çıkmıştır. Felsefe dilimizin gençliğine ve bilhassa ıstılahların istikararsızlığına binaen bu konferansın bazı kısımlarını aynen nakledemedim. Bununla beraber esas fikirlerden hemen hiçbir şey kaybolmamıştır. M. Ş." Bkz. Bergson, *Bergson ve Kudret-i Ruhiyeye Dair Birkaç Konferansı,* s. 142. Ayrıca yazar bizzat kitabın mukaddimesinde, "Bu küçük kitap ilk nazarda asri felsefenin dehası olan Bergson'un birkaç konferansının güzel Türkçemize aynen naklolunmasından ibaret gibi görünür" sözleriyle kitabın yalnızca tercümeden ibaret olmadığına işaret etmektedir. Bkz. Bergson, *Bergson ve Kudret-i Ruhiyeye Dair Birkaç Konferansı,* s. 3.

[271] 29 Mayıs 1911'de İngiltere Birmingham Üniversitesi'nde İngiliz filozof A. Huxley (1894-1963) adına İngilizce olarak verilen konferans.

ve Taharriyât-ı Rûhiye"[272], *"Rüya"*[273], *Zihnî Cehit"*[274], *"Felsefî Hats"*[275] *ve "Hakikat ve Şe'niyet"*[276].

Tunç giriş bölümünde Bergson'un fikirleriyle nasıl tanıştığını, onun fikirlerinin kendisinde ne gibi değişiklikler yaptığını kendi fikri serüveni içinde izah etmektedir. İkinci olarak *Bergson ve Felsefesi* adlı etütte ise Bergson'un kısa hayat hikayesi, yetiştiği felsefe muhiti, bu felsefenin nasıl başladığı ve hangi istikamette geliştiğini izah edilmektedir. Tunç burada zaman ve hareket kavramı, iki ben, hürriyet ve irade, ruh ve beden, hafıza, hayat hamlesi ve tekâmül, zekâ, hayat hamlesi, estetik, sezgi ve muhakeme konularına yer vermekte, inceleme sonunda ise "felsefe nasıl olmalı?" sorusunun cevabını aramaktadır. Bu bölüm kitabın en önemli taraflarından biridir. Bu inceleme Bergson felsefesine dair bugün bile önemini koruyan, kuvvetli bir etüttür. Elli sayfayı aşan bu inceleme daha sonra Tunç'un Bergson'dan çevirdiği *Yaratı Tekâmül* adlı kitabının başında, bazı değişikliklerle tekrar yer almıştır.

Kitapta yer alan yazılara gelince, bunlardan "Şuur ve Hayat" konusunda hayat hamlesi ve bu hamleyi yönlendiren şuur konu edilmektedir. "Ruh ve Beden" konusunda madde ve ruhun birbirinden ayrılan yönleri ve ikisi arasındaki ilişkiler; "Dirilerin Hayaletleri ve Taharriyat-ı Ruhiye"de ise dirilerin hayaletleri sözüyle telepati olayları kastedilmektedir. Bergson burada ruh olaylarının hesaba ölçüye gelmeyeceğini, modern ilimlerin bu konuda ölçülebilir bazı olaylar arayışında iken şuur ile beyin arasındaki ilişkileri keşfettiğini ve bütün ruh olaylarını beyine bağladığını belirtmektedir. Bergson bu yüzden konunun geri kalan kısmında ruh ve beyin ilişkilerini incelemektedir. "Rüya" bahsinde uyku ile uyanıklık halinden söz eden Bergson uyanıklığın müşterek, sosyal ve objektif (*afakî*), uykunun ise iç âlemimizin hayatı olduğunu ifade etmektedir. Burada rüyanın tıpkı Freud'ta olduğu gibi şuuraltında hapsedilen hatıralar ve hayallerden ibaret olduğuna işaret edilmektedir.[277]

"Zihnî cehd" kavramı ruh gerginliği şeklinde yorumlanmaktadır. Ayrıca zihni cehd sözkonusu olduğu zaman hafıza konusu da gündeme gelmektedir. Bergson'a

---

[272] 28 Mayıs 1913'te Londra'da Ruh Araştırmaları Cemiyeti'nde verilmiş bir konferans.
[273] 26 Mart 1901 senesinde Ruhiyat Enstitüsü'nde verilen konferans.
[274] Tunç bu yazı ile ilgili şu bilgileri kaydetmektedir: "Bu tetkik ilk evvel *Revue Philosophique*'in 1902 Kânunusani nüshasında çıkmıştır. Felsefe dilimizin gençliğine ve bilhassa ıstılahların istikararsızlığına binaen bu konferansın bazı kısımlarını aynen nakledemedim. Bununla beraber esas fikirlerden hemen hiçbir şey kaybolmamıştır. Bkz. Bergson, *Bergson ve Kudret-i Ruhiyeye Dair Birkaç Konferansı,* s. 142.
[275] 10 Nisan 1911'de toplanan Felsefe Kongresi'nde verilen konferans.
[276] William James'in **Pragmatisme** adlı eserine yazılmış bir mukaddimedir. Bu yazı daha sonra Tunç'un tercümesiyle aynı kitabın tercümesinde yer almıştır. Bkz. H. Bergson, "*Hakikat ve Gerçeklik*", (James, William, **Pragmacılık**, (çev. Muzaffer Aşkın), MEB Yay., İst. 1986 içinde), s. I-XIII.
[277] Tunç*, B.M.K.,* s. 128.

göre cehd yalnız iradî hatırlamalarda mümkündür. İradî hatırlamada zihin sanki birdenbire hafızanın en üst katına, en soyut planına ve somut şeylerin belirli zihnî şekillerini ihtiva eden hatıralar planına çıkar. Daha sonra ceht sarfederek iner ve bu şekilde duyumlara (*mahsûsat*) yaklaşarak içeriden dışarıya doğru akan bir idrake kavuşur.[278] Felsefî Hads'e gelince, Bergson'a göre metafizik gün geçtikçe sadeleşmeye, hayata yaklaşmaya doğru gitmektedir. Her felsefenin çok sade bir ruhu ve pek basit bir hads'i (*intuition*) vardır. Bu hads kolayca ifade edilemez. Hads filozofun zihnini, belki de hiç farkında olmadan uğraştıran ve kendisini bir gölge gibi takip eden "firari bir hayal"; "İmage"dır.[279]

Kitapta son olarak "Hakikat ve Şe'niyet"e yer verilmiştir. Bu bölüm Bergson'un W. James'in Pragmatizm adlı kitabına yazdığı önsözdür. Bergson burada James'i haksız yere tenkit edenlerin her şeyden önce James'in realite (*şe'niyet*) anlayışını tetkik etmeleri gerektiğini ifade etmektedir.[280]

Kitapta yer alan şuur ve hayat, ruh ve beden münasebetleri, halin hatırlanması, rüya ve zekâî cehd gibi psikoloji ile felsefeyi ilgilendiren ve kısmen Bergson'un evvelki eserlerinde üzerinde durmuş olduğu esaslı meseleler ele alınmıştır. Bu makaleler, Topçu'nun ifadesiyle Bergson felsefesinin tam ve doğru olarak anlaşılmasında mühim rol oynamaktadır.[281] Tunç'un bu tercümeleri Türk fikir hayatında Bergson felsefesinin bir sistem haysiyetiyle ele alınmasını temin etmiştir.

d2. Yaratıcı Tekâmül

Tunç'un Bergson'dan çevirdiği ikinci eser onun en temel eserlerinden biri olan *L'évolution créatrice (1907)*'dur. Tunç Bergson'un bu eserin bir bölümünü liselerin felsefe derslerinde yardımcı olmak üzere tercüme etmiş ve 1934'te *Yaratıcı Tekâmülden Hayatın Tekâmülü*[282] adıyla neşretmiştir. Tunç daha sonra bu kitabın kalan bölümlerini de tercüme etmiş ve kitap 1947'de, bu kez yalnızca *Yaratıcı Tekâmül*[283] adıyla Milli Eğitim Bakanlığı'nın klasikler serisinde neşredilmiştir. Kitap ikinci kez 1986'da yeniden basılmış, bu baskıda herhangi bir değişiklik yapılmamıştır.

---

[278] Tunç*, B.M.K.,* s. 149.
[279] Tunç*, B.M.K.,* s. 163.
[280] Tunç, *B.M.K.,* s. 194.
[281] Bergson'un eserleri ile ilgili ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. Topçu, Nurettin, **Bergson**, Dergâh Yay., İst. 1998, s. 29-42.
[282] Bergson, **Yaratıcı Tekâmülden Hayatın Tekâmülü** - *Lise Felsefe Dersleri Yardımcı Kitapları: 1,* (çev. Mustafa Şekip Tunç), Devlet Mat., İst. 1934.
[283] Bergson, *Yaratıcı Tekâmül,* (çev. Mustafa Şekip Tunç), MEB Yay., İst. 1947; 2. baskı, MEB Basımevi, İst. 1986.

Kitap Tunç'un Bergson felsefesine dair bir incelemesi, Bergson'a ait bir giriş ve bunun dışında dört bölümden oluşmaktadır. Tunç'un incelemesi daha önce *Bergson ve Manevi Kudrete Dair Bir Kaç Konferans*'ın başında yayımlanan etüdün biraz daha geliştirilmiş halidir. Metinde bulunan bazı kavramlar yenileriyle değiştirilmiştir.

Bergson girişte hayatın tekâmülü hakkındaki bilgiler henüz olsa da zekânın omurgalılar serisinden geçerek insana gelinceye kadar yükselen bir yol boyunca sürekli ilerleyerek teşekkül ettiğini ve canlı varlıkların kendilerine has yaşama şartlarının şuuruna sahip olduğunu belirtmektedir. Ona göre organik bir bütün halinde bulunan kainat kendi tarihi boyunca sürekli yeni şekiller kazanarak evrim geçirmektedir. Evrimin gerçekleşmesi saf süre ile ilişkilidir. Zekânın görevi ise vücudumuzu çevresine uydurmak, dış dünya ile ilişkiler kurmak ve maddeyi düşünmektir.[284] İşte filozof bu kitabında bir taraftan kendisinden önceki evrim görüşleriyle hesaplaşırken diğer taraftan hayatın tekâmülünün zekâya bağlı olmadığını ortaya koymaya çalışmaktadır.

Birinci bölümde tekâmülün işleyişi boyunca karşılaşılan mekanizm ve finalizm konuları incelenmektedir. Bergson bunların gerçeğe uygun olmadığını göstermeye çalışmaktadır. Bu çerçevede süre, organikleşmemiş cisimler, ihtiyarlama ve fertlilik, transformizma, biyoloji ve fizikoşimi, kökten mekanizma, kökten finalizm, biyoloji ve felsefe, bir kriterin aranması, birdenbire değişme, kazanılmışın veraseti ve hayat hamlesi konularına yer verilmiştir.

İkinci bölümde zihnin görüşünü aşmak için insan zekâsına götüren tekâmül yolu yanında hayatın takip ettiği diğer tekâmül yolları incelenmektedir. Böylece zekâ kendisini doğuran şartlar içinde mütalaa edilmektedir. Bu kapsamda uyuşukluk, zekâ, içgüdü, intibak ve ilerleme, bitkiler ve hayvanlar, zekâ ve içgüdü, hayat ve şuur üzerinde durulmaktadır.

Üçüncü bölümde hayatın manası, tabiatın düzeni, zekânın şekli, metotlar, ilim ve felsefe, zekâ ve maddîlik, fizik kanunlar, düzensizlik fikri, maddenin ideal oluşu ve nihayet tekâmülün manası incelenmektedir.

Son bölümde ise zihnin kendisini aşacak bir felsefeyi, bir disipline tabi olarak nasıl hazırlayabileceği gösterilmeye çalışılmaktadır. Bu nedenle filozof sistemlerin tarihine bir göz atarak varlık ve yokluk, oluş ve suret fikirleri etrafında gerçek oluş ve "sahte tekâmülcülük"ü incelemekte, bu çerçevede Kant'ın zihinciliği ve Spencer'in

---

[284] Bergson, *Y.T.,* s. 3.

tekâmülcülüğünü tenkit etmektedir. Kitabın sonunda "Eserdeki Terimler ve Tabirler" bölümü yer almaktadır. Burada kitapta bulunan Fransızca kavramlar ve Tunç'un bunlara verdiği karşılıklar sıralanmıştır.

Topçu bu eserin ana meselesi hayat hamlesi ve varlıkların açıklanması olduğu için bu kitaba Bergson sisteminin gövdesi şeklinde bakılması gerektiğini belirtmektedir. Ona göre bu sistemin kökleri şuurun doğrudan doğruya verilerine konu teşkil eden süre *(duree)* fikrinde bulunmaktadır. Y*aratıcı Tekâmül* bu ağacın ana gövdesi, diğer kitaplar ise ondan çıkan dallar gibidir.[285] İşte Tunç'un bu kitabı tercüme etmesinin asıl nedeni de budur.

d3. Gülme (Komiğin Anlamı Üzerinde Deneme)

Tunç 1921'de Bergson'un (*Le Riré 1900*) adlı kitabını esas alarak bir inceleme neşretmişti. 1940'lı yıllarda Milli Eğitim Bakanı Hasan Ali Yücel'in yürüttüğü dünya klasiklerinin Türkçeye tercüme girişimi sırasında bu kitabın tercüme edilmesi de gündeme gelmiş, Bergson'un diğer kitaplarında olduğu gibi bu görev de Tunç'a tevdî edilmiştir. Tunç bu kitabı *Gülme*[286] adıyla dilimize tercüme etmiş, kitap 1945'te Milli Eğitim Basımevi tarafından basılarak Dünya Klasikleri serisinde neşredilmiştir.

Gülme Bergson'un belirttiğine göre **Revue de Paris**'te yayımlanan üç yazısının biraraya getirilmesiyle teşekkül etmiştir. Bergson bu kitabı, "belli başlı komiğin kategorilerini tayin etmek, gülünç olguları mümkün mertebe çok toplıyarak bunlardan kanunlar çıkarmak" üzere yazdığını, bu nedenle "nazari münakaşa ve sistemlerin tenkidini bir tarafa bıraktığını" ifade etmektedir.[287]

Kitap Bergson'a ait kısa bir önsözle birlikte üç bölümden oluşmaktadır. Kitabın tamamında genel olarak "komik" kavramı üzerinde durulmaktadır. Bergson Aristo'dan beri en büyük fikir adamlarının bu meseleyi ele aldıklarını, meseleyi kendisinin tekrar ele almak ihtiyacı duymasının ise komik fantezisini bir tarife hapsetmeyerek, onda her şeyden önce canlı bir şey görmek, ne kadar hafif olursa olsun, onu hayata karşı duyulması gereken saygı ile incelemek arzusundan kaynaklandığını belirtmektedir.[288] Çünkü komik olan şeyler sadece zihni eğlendiren basit bir tuhaflık görülmüş, gülme insan faaliyetinin geri kalan kısımlarıyla ilişiği olmayan garip, tek başına bir olay sanılmıştır. Hâlbuki Bergson'a göre gülme yahut komik ne basit bir tuhaflık, ne de

---

[285] Topçu, **Bergson**, s.34.
[286] Bergson, **Gülme** *(Komiğin Anlamı Üzerinde Deneme),* (çev. Mustafa Şekip Tunç), MEB Yay., İst. 1945; 2. baskı: 1989; 3.baskı: 1997.
[287] Bergson, *G.,* s. I.
[288] Bergson, *G,* s. 3.

hayatın sadece bir yönünü teşkil eden tek başına bir olaydır.[289] Ona göre gülme yahut komik kavramı bir toplum tarafından benimsenmiş, anlaşılır hayalleri canlandırır. Bu bakımdan gülme bize insan muhayyelesi, içtimaî, maşerî, popüler muhayyele tarzları hakkında bilgi verir. Bunun yanında gerçek hayattan çıktığı ve sanatla akraba olduğu için gülmenin ayrıca üzerinde durulması gerekir.[290]

Bergson bu bilgilerden sonra birinci bölümde "komik"kavramını incelemektedir. Bu bölümün başlıları şunlardır: Genel Olarak Komik, Şekillerin Komiği ve Hareketlerin Komiği, Komiğin Yayılma Kuvveti.

İkinci bölümde "Vaziyet Komiği ve Söz Komiği" başlığı altında komiğin askiyonlar ve çeşitli durumlardaki görünüşlerine yer verilmiştir. Bergson burada komiğin bir şekle, bir duruma, bir jeste, bir vaziyete, bir harekete, bir kelimeye sızma şekillerini örnekleriyle izah etmektedir.

Son bölüm ise "Karakter Komiği"ne ayrılmıştır. Bergson bu bölümde klasik eserlerin gülünç karakterlerine yer vermektedir. Filozof, Moliére'in **Cimri**'sindeki Harpagon karakteri, Tartuffe, Don Quichotte gibi karakterlerin komik hallerinden yola çıkarak komik kavramını tahlil etmektedir.

Görüldüğü gibi Bergson gülünç olma yahut komik kavramının insanın halleri ile doğrudan alakalı olduğunu, bu kavramdan yola çıkarak insan muhayyelesinin derinliklerini keşfedebileceğimizi, toplumsal, milli ve popüler düşünceler hakkında bilgi sahibi olabileceğimizi ileri sürmektedir. Gülme yahut komiğin felsefî ve psikolojik bir tahlilini yapan filozof tanınmış karakterlerle bu kavramın insan psikolojisindeki yerini tayin etmeye çalışmaktadır.

d4. Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri

Tunç'un Bergson'dan tercüme ettiği son eser onun *(Essai sur les donnees immediates de la consience, 1888*) adlı kitabıdır. Bu kitap onun 1888'de Sorbon'a verdiği doktora tezidir. Bergson bu eserinde şuur tarafından yaşanmış ve bizde yegâne realite olan süre *(durree)* fikrini ele almış, uzaya ait tasarımlarla hiç bir şekilde karışmamış olan saf süre fikrini uzay *(etandu)* fikrine karşı koymuştur. Bergon böylece iç deneyin verilerini dış deneyin verilerinden ayırmıştır.[291] Tunç Bergson'un bu

---

[289] Bergson, *G.,* s. 7.
[290] Bergson, *G,* s. 4.
[291] Topçu, *Bergson*, s.31.

kitabını *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*[292] adıyla tercüme etmiş ve kitap 1950'de Milli Eğitim Bakanlığı'nın Batı Klasikleri serisinde neşredilmiştir.[293] Toplam 218 sayfadır. Kitap ikinci defa 1990'da basılmış, bu baskıda kitabın diline dokunulmamış ve herhangi bir değişiklik yapılmamıştır.

Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri adlı bu kitap Bergson'a ait bir önsöz ve üç ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde psikolojik haller ve duyumlara, ikinci bölümde şuur halleri ve süre fikrine, üçüncü bölümde ise hürriyet, determinizm konularına yer verilmiştir. Bergson kitabın "önsöz"ünde esas meselesinin "metafizik ve psikolojide müşterek olan hürriyet meselesi"ni ele almak olduğunu, bu nedenle "deterministlerle hasımları arasında yapılan bütün araştırmaların süre ile zamandaşlığı, keyfiyet ile kemiyeti birbirlerine önceden karıştırmaktan ileri geldiğini göstermeye" çalıştığnı belirtmektedir. Ona göre bu iki şey birbirine karıştırılmaz hale gelirse hürriyetin tarifleriyle aleyhindeki itirazların, bir anlamda hürriyet meselesinin ortadan kalktığını göstermek ihtimali vardır. Filozof üçüncü bölümde bu konuyu ispat etmeye çalışmakta, üçüncü bölüme giriş mahiyetinde değerlendirdiği ilk iki bölümde ise şiddet ve süre kavramlarını incelemektedir.

Tunç'a göre Bergson bu eserinde ruhî hâdiselerin bir nicelik değil, nitelik karakteri taşıdığını göstermeğe çalışır. Weber ve Fechner'in psiko-fizik tecrübelerini ince bir tenkitten geçirir, bunların nicelik olarak ölçtüklerini zannettikleri psikolojik, hâdiselerin birer nitelikten ibaret olduğunu, nicelik gibi görünmelerine sebep olan organik müdahaleleri gösterir. Bergson neticede ruh hayatının esas itibariyle mekanik olmayıp hür bir oluş olduğunu ileri sürer. Ruhun kısmen mekanikleşmesinin nedeni ise madde ve toplum hayatına uymak zorunda kalmasıdır. Bu durumda ortaya biri "temel ben", diğeri "üst ben" olmak üzere iki ben ortaya çıkar ve bu benler ruhun iki yüzü olduğunu gösterir.[294]

Bergson'a göre iç müşahede bize doğrudan doğruya "süre" fikrini verir. Süre yegâne realitedir. Eski filozofların cevher *(substance)* dediği şey ne ise, Bergson'a göre süre odur. Şuurun süresinin dışında, hiçbir şey kendiliğinden mevcut değildir. Bunun yanında eşyanın birbirini takip etmesi de sadece bir görünüşten ibarettir. Benliğimizde bir takipçilik noktasında akıcılık, benliğin dışında ise takipçilikle ilgisi olmayan bir "oluş" bulunmaktadır. Bergson'a göre şuurun doğrudan doğruya verilerinden biri de

[292] Bergson, **Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri**, (çev. M. Şekip Tunç), MEB Yay., İst. 1950; 2. Baskı: 1990.
[293] Kitap daha önce Halil Nimetullah (Öztürk) tarafında **Şuurun Bilâvasıta Mûtaları** adıyla tercüme edilmiştir. Fakat yapılan tercüme yeterli görülmemiş olmalıdır ki, Tunç tarafından yeniden tercüme edilmiştir. Bkz. Bergson, Henri, **Şuurun Bilavasıta Mutaları**, (Halil Nimetullah (Öztürk), Devlet Mat., İst. 1928.
[294] Tunç, *P.G.,* s. 7.

"hürriyet"tir. Psikolojik bir realite olan hürriyet her şeyden önce sürenin eseridir. Şuur süre içinde kendi olaylarıyla her an kendi kendisini yaratmaktadır. Yaratıcılık ise hürriyetin varlığını göstermektedir.[295]

e. Terbiye Muhasebeleri

Tunç'un en önemli fikir kaynaklarından biri de Amerikalı psikolog ve felsefeci, Pragmatizmin kurucusu William James (ö.1910)'tir. James bir taraftan tecrübî psikoloji, diğer taraftan içe bakış yöntemi ile psikolojiyi yeni bir doğa bilimi olarak inşa etmeye çalışmıştır.[296] İnsanın bütünüyle rasyonel bir varlık olduğunu düşünmeyen James sırf zihinsel süreçleri ele alırken bile insanın rasyonel olmayan yönü üzerinde durmuş, zihinsel telepati, geleceği görebilme gücü, ruhçuluk, ölen kişilerle iletişim kurma ve diğer mistik olaylara olan ilgisini açıkça ortaya koyduğu için pek çok meslektaşı tarafından bilimsel psikolojinin gelişiminde olumsuz bir etki olarak görülmüştür.[297]

Tunç James'in fikirleri ile meslek hayatının erken dönemlerinde tanışmış ve onun *Talks to Teachers on Psychology and to Students on Life's Ideals* (1899) adlı kitabını *Terbiye Muhasebeleri*[298] adıyla tercüme etmiştir. Öğretmenlerle Konuşmalar şeklinde de isimlendirilebilecek olan bu kitap ilk defa 1339-1342/1923'te Matbaa-yı Âmire'de basılmış, 1931'de ise yeni harflerle tekrar basılmıştır.

Kitabın başında Tunç'a ait James'in hayatı, kişiliği ve fikirlerine dair 32 sayfalık bir giriş bulunmaktadır. Tunç, bu girişin yazımında Emile Boutroux (1845-1921)'un *William James* (1912) adlı eserinden yararlandığını ifade etmektedir.[299] Bu girişe bakarak Tunç'un James'in hangi yönleriyle ilgilendiği ve tercüme hususunda niçin bu kitabı tercih ettiğine dair bazı tespitlerde bulunmak mümkündür. Tunç'a göre James "alelâde bir insan" değil, "büyük bir şahsiyet", "fikirlerini cihana işittirmiş bir feylesof"tur.[300] Realitelerle doğrudan temas kurması nedeniyle diğer vasıtaları bilgiye tercih eden bu filozof her şeyden çok tecrübeye değer vermektedir. Fakat onun ve özellikle İngiliz lisanının "tecrübe" kelimesinden kastettiği anlam yalnızca fizik tecrübe değil, en ince ruhî tecrübeleri de kapsamaktadır. Bu bakımdan James tecrübe hususunda teşrih ve fizyoloji sahasında kalmamış, tecrübeyi ruhiyata ve hatta dini

[295] Topçu, *Bergson*, s. 31-32.
[296] Cevizci, Ahmet, **Paradigma Felsefe Sözlüğü**, Paradigma Yay., İst. 2000, s. 527.
[297] Schultz, *Modern Psikoloji Tarihi,* s. 230.
[298] James, William, **Terbiye Muhasebeleri**, (çev. Mustafa Şekip), Matbaa-i Amire, İst. 1339-1342/1923; 2. baskı: Muallim Ahmed Halit Kütüphanesi, İst. 1931; 3. baskı: Ahmet Halit Kütüphanesi, İst. 1948.
[299] James, *T.M.,* s. 4.
[300] James, *T.M., s.* 4.

hadiselerin evliyalar, zahitler, âbitler tarafından yaşanılmış tecrübelere kadar çıkarmıştır.[301] Diğer taraftan şuur olayları arasındaki ilişkileri madde âlemindeki mekanik ilişkilere benzeten çağrışımcılara en kuvvetli darbeyi James indirmiştir.[302]

James'in bu eseri onun 1899 yılında öğretmenlere verdiği konferanslardan oluşmakta ve uygulamalı psikolojinin sınıf ortamlarında nasıl kullanılabileceğini konu edinmektedir. Sanat eserlerinin realiteye en yakın hakikatler olduğunu belirten James sanatkâr olmayan birinin iyi bir ilim adamı olsa bile mürebbilik dehasından mahrum olacağını ifade etmektedir. İşte eğitim bir ilme, özellikle psikolojiye dayansa da onun bir uygulaması değildir. Eğitimcilik ilmi zekâ ve hürriyetle sürdürülebilen nefis bir sanattır.[303] Bu bakımdan James'in Öğretmenlerle Konuşmalar adlı kitabı psikoloji ile eğitim ilişkilerini bir bakıma sanatın bir tezahürü olarak ortaya koymaktadır. Tunç hem bir eğitimci hem de felsefeci, ruhiyatçı ve sanatçı bir karaktere sahip olduğu için bu kitabı dilimize tercüme etmeyi faydalı bulmuştur.

Terbiye Musahabeleri adlı bu kitap; Ruhiyat ve Terbiye San'ati, Şuur, Çocuk Harekette Bir Uzviyet, Terbiye ve Hatt-ı Hareket, Aksülamellerin Lüzumu, Fıtrî Akülâmeller ve İktisabî Aksülâmeller, İnsiyakî Aksülâmeller, İtiyat Kanunları, Tedai-i Efkâr, Alâka, Dikkat, Hafıza, Fikirlerin İktisabı, İntikal ve İrade olmak üzere toplam 15 konu (*musahabe*)'dan oluşmaktadır. Konuşmaların başlığı da göstermektedir ki bu kitap eğitimin psikolojik yönlerini izah eden pedagojik bir eserdir. Bununla birlikte James eğitimin gerçekleşme şartları ve psikolojik olayların izahı çerçevesinde kendi felsefî görüşlerini sıralamaktadır.

Tunç'un James'den *İtiyat Kanunları*[304] adıyla ikinci bir kitap çevirdiği sanılmaktadır. Oysa bu kitapçık Tunç'un James'den çevirdiği *Terbiye Sohbetleri*'nin sekizinci bölümünün ayrıbasımından ibarettir. Kitap 1934'te İstanbul'da, Selamet Matbaası'nda basılmıştır ve tamamı 21 sayfadır. Yukarıda kitabın tanıtımını yaptığımız için bu kitapçığı ayrıca tanıtmaya gerek yoktur.

f. Froydizm: Psikanalize Dair Beş Ders

Tunç'un düşüncelerinin beslendiği kaynaklardan biri de Avusturyalı hekim ve psikolog Sigmund Freud (ö.1909)'tur. Freud serbest çağrışım yöntemiyle hastanın zihninden geçen şeyleri anlatması temeline dayanan psikanalizin kurucusudur. Onun psikolojideki en büyük etkisi hayatımızı yönlendiren en önemli etkenlerin akıl ve

---

[301] James, *T.M.,* s. 12..
[302] James, *T.M.,* s. 16.
[303] James, *T.M.,* s. 25.
[304] James, William, **İtiyat Kanunları***,* (Anlatan: Mustafa Şekip Tunç), Selamet Mat., İst. 1934.

mantık olmadığını ileri sürmüş olmasıdır. İnsan zihninin bilinçaltı yapısını, süreçlerini ve mekanizmasını ortaya koymaya çalışan Freud Türk fikir hayatına ilk defa Mustafa Şekip Tunç aracılığıyla tanıtılmıştır.[305] Tunç Freud'tan tercüme ettiği bir kitaptan başka doğrudan Freud'la ilgili bazı yazılar kaleme almış[306], bunlardan başka Selmin Evrim'in Freud'tan çevirdiği *Hayatım ve Psikanaliz*[307] adlı kitaba uzunca bir sunuş yazmıştır.

Tunç'un Freud'a dair ilk eseri Freud'un 1909'da Clark Üniversitesi'nde psikanalize dair yaptığı beş konferanstan oluşan *Über Psychoanalyse (1910)* adlı kitabının tercümesidir. Tunç bu kitabı *Froydizm: Psikanalize Dair Beş Ders*[308] adıyla tercüme etmiş, kitap ilk defa 1926'da Milli Matbaa'da basılmıştır. Kitap daha sonra iki baskı daha yapmıştır. Osmanlıca yapılan ilk baskı 57 sayfa, yeni harflerle basılan ikinci baskı 84; üçüncü baskı ise 79 sayfadır. Kitabın baskıları arasında harfler dışında değişiklik yoktur. Kitapta mütercime ait çok sayıda açıklayıcı dipnotlar bulunmaktadır.

Kitap mütercime ait bir sunuş ve bunun dışında beş bölümden oluşmaktadır. Sunuş bölümünde Freud'un fikir tarihi açısından önemi ve kısa hayat hikâyesi yer almaktadır. Tunç sunuş bölümünde Freud'un kişiliği ve psikolojisine dair önemli tespitlerde bulunmaktadır. Ona göre Freud "klâsik ruhiyat ile klâsik emrazı akliyeye yeni ışıklar getiren ve hattâ bütün maneviyat ilimlerini orijinal bir zaviyeden temaşa ettiren büyük bir mütefekkir"dir.[309] Freud'un bu kitabı ise onun nevrozlarla ilgili çalışmalarına nasıl başladığını, orijinal bir psikoloji yöntemini nasıl ve hangi etkilerle

---

[305] Freud'u Türk fikir muhitine ilk defa Tunç tanıtmakla birlikte Türkçe'de Freud üzerine yazılan ilk metinlerin daha önceki tarihlerde neşredildiği anlaşılmaktadır. Tunç Freud'tan tercüme ettiği **Froydizm***: Psikanalize Dair Beş Ders* adlı kitabın girişinde kendisinden önceki Türkçe Freud literatürüne şu sözlerle işaret etmektedir: "Bundan on beş, yirmi sene evvel (Froyd) namile muharririni hatırlayamadığım Türkçe küçük bir risale görmüştüm. O vakit ruhiyatın henüz müptedisi olduğum için kıymetini takdir edecek bir vaziyette değildim. Yalnız kitabın bir doktor kaleminden çıkmış ve pek mustalah bir lisan ile yazılmış olduğunu iyice hatırlıyorum. Mütareke senelerinde (Münir Mazhar) Bey *Tedrisat-ı İbtidaiye Mecmuası*'nda Froydizme dair pek muhtasar güzel bir etüt neşretmişti. Froydizme dair zikre şayan bütün neşriyatımız ihtimal bundan ibarettir." Bkz. Freud, *Froydizm: Psikanalize Dair Beş Ders,* s. 3.

[306] Tunç'un Freud'a dair yazıları için bkz. "*Freudizm Meraklılarına*", **Hayat,** IV/101, (1 Teşrinisani 1928), s. 448-449; "*Freud'un Ölümü*", **Cumhuriyet**, 29 Eylül 1939, s. 5.

[307] Tunç, "*Önsöz*", (Freud, Sigmund, **Hayatım ve Psikanaliz**, çev. Selmin Evrim, İnsel Kitabevi, İstanbul 1944 içinde), s. 3-13.

[308] Freud, Sigmund, ***Froydizm:*** *Psikanalize Dair Beş Ders*, (çev. Mustafa Şekip), Milli Matbaa, İst. 1926; 2. baskı: Muallim Ahmed Halit Kütüphanesi, İst. 1931; 3. baskı: Ahmet Halit Kitabevi, İst. 1948.

[309] Tunç Freud'un ölümü dolayısıyla yazdığı bir yazıda Freud'un ruh hayatını derinliğine kavrama ve kendisinden sonra gelenleri etkileme konusunda gösterdiği başarılara işaret etmekle birlikte bazı tenkitler getirmekten geri kalmamaktadır. Tunç'a göre Freud'un en büyük kusuru fikir ve teorilerine asabiyetle bağlı olması ve özellikle cinsiyet içgüdüsünü fikirlerinin merkezine koymasıdır. Diğer taraftan kısa zamanda çok genişleyen bu psikolojinin bazı araştırmalar ve tecrübeler sonunda daralacağını ifade eden düşünür Freud'un derinlik ruhiyatını da tamamıyla ortaya koymuş olmadığını belirtmektedir. Bkz. Tunç, "*Freud'un Ölümü*", **Cumhuriyet**, 29 Eylül 1939, s. 5.

ortaya koyduğunu tam bir taslak halinde ortaya koyan "mükemmel bir rehber"dir. Düşünür bu nedenle tercüme ettiği kitabın dikkatli bir şekilde okunduğu takdirde Freud'un diğer fikirlerinin de gerçek olarak anlaşılabileceğini belirtmektedir. Aksi takdirde Froydizm, ona göre, ya "kaba ve çirkin bir karikatür" veya "istikrah edilecek bir manzume-i fikriye" olmaya adaydır.[310]

Tunç'a göre Freud'un önemi yalnızca psikolojik hastalıkların ortaya çıkarılmasında cinsiyet olaylarının tesirini göstermesi değil, bütün patolojik, tabiî, sosyal ve milli meselelere başka bir bakış açısı getirmiş olmasıdır. Bu bakımdan onun çalışmaları psikoloji, sosyoloji, sanat, felsefe, din, ahlak, hukuk ve eğitimi kuvvetle ilgilendiren meseleler ortaya koymuştur. Bu kadar büyük bir şahsiyetin dikkatle takip ve tetkik edilmesi zorunludur. Tunç özellikle yabancı dil bilmeyenlerin Freud'u olumsuz yargılarla mahkûm ve tenkit etmek yerine, henüz Freudizmi anlama ihtiyacı aşamasında olduğumuz için öncelikle eserlerini tetkik etmesi gerektiğini belirmektedir.

Kitabın ana bölümlerine gelince, her biri birer konferans olan bu bölümlerin ilki psikanaliz'in kaynağı, psikanalizi hazırlayan nedenler ve Avusturyalı fizyolog Doktor Josef Breuer (1843-1925)'in çalışmaları ile ruhi travmalar ve histeri hastalıkları hakkındadır. İkinci konferans histeri hastalıkları ve psikanaliz usulü; üçüncü konferans zihni determinizm prensibi ve rüyaların yorumu; dördüncü konferans hastalıkları doğuran nedenler ve bunların çocukluk döneminde bastırılan duygular ile erotizmden kaynaklandığı; son bölüm ise nevrotik hastalıklar ve bu hastalıkların psikolojik nedenleri ile bunların sanata intikali hakkındadır.

g. Psikoloji

Tunç'un psikoloji eserleri tercüme ettiği isimlerden biri de deneysel psikoloji üzerine çalışmalar yapan Belçikalı psikolog Georges Dwelshauvers (ö.1937)'tur. Kendi eserlerinden birinin önsözünde belirttiğine göre müellif Fransa, Belçika ve Barselona'da psikoloji okutmuş, üç laboratuar kurmuş, psikolojideki ilerleme ve değişmeleri dikkatle takip etmiş, bunlardan gelip geçici olanlarını ayırarak ruh hayatının bir yönünü genel bir prensip gibi kabul eden inhisarcı sistemleri tenkit etmiştir. Dwelshauvers buradan hareketle aşağıda tanıtacağımız eserlerinin otuz yıllık bir tecrübenin ürünü olduğunu ifade etmektedir.[311]

---

[310] Freud, *Froydizm, s.* 3.
[311] Dwelshauvers, **Psikoloji***,* (çev. Mustafa Şekip Tunç), İst. Üniversitesi, Devlet Basımevi, İst. 1938, s. 5.

Tunç Dwelshauvers'in *Traité de psychologie* (1928) ve *La pychologie française contemporaine* (1920) adlı kitaplarını *Psikoloji*[312] ve *Muasır Fransız Psikolojisi*[313] adıyla dilimize tercüme etmiştir. Kitaplardan ilki 1938'de ikincisi ise 1940'da Maarif Matbaası'nda basılmış ve her ikisi de İstanbul Üniversitesi tarafından neşredilmiştir. İlk kitap 440 sayfa, ikincisi ise 188 sayfadır. Dwelshauvers'in *Psikoloji*'si 1952'de ikinci kez yine Edebiyat Fakültesi Yayınları arasında, Doğan Kardeş Yayınları tarafından basılmıştır. Her iki baskı arasında muhteva ve konuların akışı bakımından bazı kavram, kelime değişiklikleri dışında farklılık yoktur. Yalnızca basımdaki punto farklılığından dolayı ikinci baskının sayfa sayısı 513 olmuştur.

Tunç Dwelshauvers'in *Psikoloji* adlı kitabının önsözünde memleketimizde psikoloji eğitiminin bir ilim haysiyetiyle okutulmasının Cumhuriyet rejimi ile başladığını, Maarif Vekâleti'nin 13 yıl önce, yani 1925'te kendisine liselerin psikoloji ders kitaplarının hazırlanmasını teklif ettiğini belirtmektedir. Tunç bunun üzerine *Ruhiyat Dersleri* adlı kitabını hazırlamış, bu kitap lise öğrencilerinin ihtiyacını karşılamakla birlikte üniversite öğrencileri için inceleme (*traite*) mahiyetinde başka bir psikoloji kitabına ihtiyaç duyulmuştur. Fakat bu çapta bir kitabın yazılmasındansa, telif konusunda acele etmeyerek mevcut kitaplar arasından ihtiyacı en iyi karşılayacak birinin seçilerek tercüme edilmesinin uygun olduğunu belirten Tunç bu konudaki tercihini Dwelshauvers'in *Psikoloji* adlı kitabı lehine kullanmıştır. Felsefe hocalarının ortak kabulleri ve Fakülte Meclisi ve Rektörlüğün uygun görmesi ile bu kitabın tercüme görevi Tunç'a tevdî edilmiştir.[314]

Tunç Dwelshauvers'in bu kitabını hem yöntemi hem de umumi psikolojinin bütün konularını içerdiği için başarılı bulmaktadır. Ona göre müellif çok farklı psikoloji yaklaşımların etkisi altında olan psikoloji alanında hem genel psikolojinin bütün verimlerini kullanmış, hem de bunları kendine göre ahenkli bir birlik içinde sunmuştur.[315]

Dwelshauvers'in *Psikoloji* adlı kitabı mütercim ve müellife ait birer önsöz ve bunun dışında altı bölümden oluşmaktadır. Bölümlerin sonunda ise okuma listeleri (*bibliyografya*) bulunmaktadır. Müellif kendisine ait önsözde kendi ilmi çalışmaları ve kitabın telifinde uyguladığı yöntemler hakkında bilgi vermektedir. Buna göre müellif pek çok psikoloji sistemi ve farklı psikoloji temayülleri arasında okuyucuya bütün

---

[312] Dwelshauvers, *P.,* s. 39.
[313] Dwelshauvers, **Muasır Fransız Psikolojisi***,* (çev. Mustafa Şekip Tunç), İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yay., İst. 1940.
[314] Dwelshauvers, *P,* s. 1.
[315] Dwelshauvers, *P,* s. 2.

müspet ilim eserlerinde olduğu gibi sade ve derli toplu bir eser sunarak okuyucunun yolunu aydınlatmak, çözülmesi beklenen meseleleri göstermek, karışık ve güç görünen vakıa gruplarını tahlil etmek amacını gütmektedir. Bunun için ilmi psikolojinin verilerini dikkate aldığı gibi rasyonel psikolojinin verilerini de ihmal etmemiştir.[316]

Kitabın birinci bölümü psikolojik olaylar ile psikolojik yöntemlere ayrılmıştır. Bu bölümde "Vakıalar, Metodlar ve Kanunlar" başlığı altında zihin hayatı, tecrübî ve gözlemler ile çağrışım konuları incelenmektedir. İkinci bölüm bütün ruh olaylarının birlik ve ahenk içinde yorumlanmasını sağlayacak genel prensipleri içermektedir. Bu bölümde "Psikolojinin Büyük İstikametleri" başlığı altında sentez, otomatizm ve şuur dışı dinamiz kavramlarına yer verilmiştir. Sentez konusunda önceki tarifler sıralanmış ve bu çerçevede sentezin ruhî, zihnî duyu yapıları, tasavvur, mefhum, nutuk, irade ile ilgili yönleri ve sentezin teessür hayatı ile ilişkileri ele alınmıştır. Otomatizm konusunda alışkanlıklara yer verilirken şuur dışı dinamizm konusunda da psiko-fizyolojik, otomatik ve dinamik şuur dışı kavramları incelenmiştir.

Üçüncü bölüm "Elemanter Ruh Hayatı" başlığı altında psikolojik hayatın bütün yönleri incelenmiş, bu çerçevede teessür hayatı, refleksler ve duyumlarla ilgili ayrıntılı bilgiler verilmiştir. Dördüncü bölüm "Duyarlığa Ait Sentezler" başlığı altında zihin imajları, çağrışım, zaman ve mekân araştırmaları ve bu konuda çeşitli psikoloji yaklaşımlarına yer vermektedir. Özellikle zaman konusunda Bergson'un görüşlerine ağırlık verilmektedir. Beşinci bölüm "Fonksiyonel Sentezler" adı altında hafıza, dikkat, icat ve muhayyile ve dil yapılarını incelemektedir. Son bölüm ise "Yüksek Sentezler ve Ruhun Melekeleri" başlığı altında düşünce, irade ve daimi teessür halleri, şahsiyet, zekâ testleri konularını içermektedir.

Kitabın pedagojik bir amaçla yazıldığı anlaşılmaktadır. Müellif ilk bölümde ruhi olaylar ve psikolojik yöntemleri ele alarak psikolojiye giriş yapmış, ikinci bölümde bütün ruhi olayların "sentez"in bir ürünü olduğu fikrini savunmuştur. Diğer bölümlerde ise psikolojik hayatın görünümleri ile zihni imajlar ele alınmıştır. Müellif ruh hayatını imajların mekanik ilişkileri ile kurmak ve açıklamak isteyen çağrışımcılığın yerine sentezciliği koymaya çalışmaktadır. Ona göre ruh hayatı organik hayata irca olunamaz. Organik hayatın mekanik bir terkip olması mümkündür, fakat ruh hayatının unsurları bir bütün ve şahsiyete bağlıdır. Ruh hayatının temeli manevi

[316] Dwelshauvers, *P,* s. 7.

bir mahiyettedir, rasyonel psikolojiye ait olan bu alana tecrübî psikolojinin yöntemleri buraya nüfuz edememiştir.[317]

h. Muasır Fransız Psikolojisi

Tunç'un Dwelshauvers'dan yaptığı diğer tercüme ise *La pychologie française contemporaine* (1920) *Muasır Fransız Psikolojisi*[318] adlı kitabıdır. Dwelshauvers'in diğer kitabı gibi bunun da üniversite yönetimi tarafından Tunç'a sipariş edildiği anlaşılmaktadır. Kitap adından da anlaşılacağı gibi yalnızca çağdaş Fransız psikolojisini ve bu psikolojinin önde gelen temsilcilerini konu edinmektedir. Müellifin belirttiğine göre Fransız psikolojisinin önde gelen isimlerinden Ribot kendisine İngiliz ve Alman psikolojisinin tarihi yazıldığı halde Fransız ruhiyatının layıkıyla bir tarihinin yazılmadığını söylemiş ve müellife bu görevi kendisinin üstlenmesini tavsiye etmiştir.[319] Bu tavsiyeye uyan Dwelshauvers Ribot'nun Alman ve İngiliz psikolojisi üzerine yazdığı kitapları[320] örnek alarak, bu kitaplara ek olmak üzere kendi kitabını telif etmiştir. Bu nedenle konular kısa tutulduğu gibi belli başlı ruhiyatçıların sadece ana fikirlerine temas edilmiş, çeşitli psikoloji temayülleri ve bunların karşılıklı tesirlerine yer verilmiş, nihayet bütün bu görüşler ilhamları itibariyle Fransız düşüncesinin hâkim karakterine bağlanmıştır.

Tunç tercüme için neden bu kitabı tercih etmiştir? Kitabın diğer psikoloji kitapları arasındaki yeri nedir? Dwelshauvers her şeyden önce bilimsel yahut deneysel psikoloji yanında rasyonel psikolojiye ayrı bir önem atfetmektedir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi ruh hayatının temelini maneviyatta bulan bir düşünür elbette deneysel psikolojinin sınırlı tecrübeleriyle yetinmeyecektir. Bu bakımdan Tunç'un görüşleri Dwelshauvers'le örtüşmektedir. Kitapta yer verilen T. Ribot, H. Bergson gibi bazı ruhiyatçı ve filozoflar ise Tunç'un psikoloji anlayışını besleyen en önemli kaynaklardır. Diğer taraftan Dwelshauvers'in kendisi de Ribot'la fikrî beraberliği yanında psikoloji görüşleri bakımından Bergson'un fikirlerinden izler taşımaktadır. Nitekim kitabın son bölümü Bergson'un psikolojisine ayrılmıştır. Bütün bu ortak yönler Tunç'un tercüme için bu kitabı seçmesinde etkili olmuş olmalıdır.

Kitap Dwelshauvers'in bir önsöz ve girişinden başka altı bölümden oluşmaktadır. İlk bölüm Maine de Biran (1766-1824)'a ayrılmıştır. Yazar çağdaş psikolojiyi Biran'la başlatmanın adet olduğunu, bunun da yerinde olduğunu

---

[317] Dwelshauvers, *P,* s. 7.
[318] Dwelshauvers, *M.F.P.,* s. 40.
[319] Dwelshauvers, *M.F.P.,* s. 1.
[320] Ribot'nun **La Psychologle anglaise contemporaine** (1870) ile **La Psychologie allemande contemporaine** (1879) adlı eserleri olmalıdır.

belirtmektedir. Çünkü Biran insanî bilgilere tatbik olunan metafizik fikirlerin ancak şuurun derinlemesine araştırılmasıyla delil olabileceğini söyleyerek felsefe ve psikolojide mühim bir yenilik yapmıştır.[321] Müellifin Biran'a bu kadar büyük bir yer vermesinin diğer nedeni ise vitalizm ile ilişkileri ve psikolojinin uzun bir süre onun etkisinde kalmasıdır.

İkinci bölüm eklektizmi ve eklektizmin Royer-Collard (ö.1845)'dan Paul Janet'ye kadar geçirdiği aşamaları ve tenkitleri içermektedir. Bu bölümde Theodore Jouffroy (ö.1842) ve Eklektik ekole öne çıkmaktadır. Jouffroy eklektik okulu geliştirmiş, iç gözlemi çalışmalarının merkezi haline getirmiştir. Üçüncü bölümde resmî felsefe tedrisatı dışında ve eklektizmin hâkim olduğu bir sırada bu ekole karşı çıkan A. Comte (ö.1857), A. Cournot (ö.1877), C. Renouvier (ö.1903), F. Ravaisson (ö.1900) ve Durand de Gros (ö.1901)'un sistemlerine yer verilmiştir.

Dördüncü bölümde ilmî psikolojiyi kuran H. Taine (ö.1893), Ribot ve G. Tarde (ö.1904)'ın görüşleri incelenmekte ve Ribot'nun fikirlerinden yola çıkarak her biri kendi alanında ilmî psikolojinin önemli temsilcileri olan üç ruhiyatçıya; tecrübî metot için A. Binet (ö.1911); patalojik metot için Pierre Janet, müşahede ve tahlil metodu için Paulhan'a yer verilmektedir.

Beşinci bölümde idealizm ve yeni-spritüalizm akımları çerçevesinde klasik psikoloji geleneğine bağlı, ilmî ve rasyonalist yaklaşımları kaynaştırmak isteyen filozoflara yer verilmiştir. A. Fouillée (ö.1912), J. Lachelier (ö.1918), E. Boutroux (ö.1921), A. Hannequin (ö.1905), J. Lagneau (ö.1894), L. Brunschvicg (ö.1944) ve A. Lalande (ö.1963) bunlar arasındadır.

Son bölüm ise tamamen Bergson'un Psikolojisi"ne ayrılmıştır. Yazar psikoloji kavramı ve yaratıcı tekâmül çerçevesinde Bergson'un psikolojisini izah ettikten sonra bu sisteme yöneltilen tenkitlere yer vermiş, bu sistemin tezlerini sürekliliği açısından değerlendirmiştir.

Tunç'un telif ve tercüme kitapları dışında onun bazı yazıları daha sonra ayrıbasım olarak neşredilmiştir. Bunlar içinde *"İtiyat Kanunları"[322], "Oyun ve Sanat"[323], "Memleketimizde Felsefenin İnkişafı İçin Lazım Şartlar[324]", "Yeni Türk Kadını*

---

[321] Dwelshauvers, *M.F.P., s.5.*
[322] James, William, **İtiyat Kanunları**, (Anlatan: Mustafa Şekip Tunç), Selamet Mat., İst. 1934.
[323] Delacroix, Henri, **Oyun Dünyası,** (çev. Mustafa Şekip Tunç), (Ayrıbasım), Devlet Matbaası, İstanbul 1933, 35 s.
[324] Tunç, **Memleketimizde Felsefenin İnkişafı Şartları**, (Felsefî ve İçtimai Konferanslar, **Çığır** Mecmuası Neşriyatı, Sümer Basımevi, Ankara 1938, 1. kitap içinde), s. 2-15.

ve Ruhi Münasebetleri"[325], *"İptidai Mefhumu ve Üç Zihniyet"*[326], *"Ruh Yapımız ve Onun Tipleri Bakımından Ahlak"*[327] gibi telif ve tercüme yazılar bulunmaktadır. Bu yazılar makaleler içinde değerlendirilmektedir.

Yukarıdaki örneklerde de görüldüğü gibi Tunç tercümelerinde başta Fransız ruhiyatçılar olmak üzere Bergson, James ve Freud gibi iç gözlem metodunu dikkate alan filozoflar ile Ebbinghaus ve Dwelshauvers gibi hissiyat ruhiyatını dikkate alan psikologların eserlerini tercih etmiştir. Tunç'un fikirlerinin gelişmesinde bu tercümelerin önemli bir yeri olduğunda şüphe yoktur. Onun gerek çeşitli mecmua ve gazetelerde neşrettiği yazıları ve gerekse *İnsan Ruhu Üzerinde Gezintiler*, *Ruh Âleminde*, *Fikir Sohbetleri*, *Ruhiyat*, *Psikoloji* ve *Psikolojiye Giriş* adlı kitapları muhtevası itibariyle bu filozof ve psikologlardan izler taşımaktadır.

Tunç gerek telif ve tercüme kitapları, gerekse yazıları ve konuşmaları ile 1920'lerden 1960'lara kadar felsefe ve psikoloji eğitimini etkilemiş, tecrübî psikolojiyi göz ardı etmemekle birlikte ruhun spritüel yönüne yaptığı vurgu açısından metafizik bir görüş istikametinde felsefe ve psikolojiye yön vermiştir.

3. Makaleleri (Ana Konularına Göre Toplu Değerlendirme)

Tunç telif ve tercüme kitapları yanı sıra çeşitli mecmua ve gazetelerde çok sayıda makaleler yazmış, 1911'de başlayan dergicilik faaliyeti hayatının sonuna kadar devam etmiştir. Bu süre içinde irili ufaklı onlarca dergide yazıları bulunmakla birlikte onun sürekli olarak yazdığı dergiler *Yeni Mektep, Terbiye*, *Tedrisat Mecmuası*, *Dergâh*, *Milli Mecmua*, *Mihrab*, *Hayat*, *Darülfünun İlahiyat* ve *Edebiyat Fakültesi Mecmua*ları, *Felsefe ve İçtimaiyat*, *Yeni Türk Mecmuası*, *İnsan*, *Kültür Haftası, Ağaç, Mülkiye, Bilgi, Büyük Doğu, Türk Düşüncesi, Türk Yurdu, Din Yolu* adlı dergilerdir. Tunç bunlardan başka 1937-1951 arasında *Cumhuriyet* gazetesi ve 1941'de kısa bir süre *Tasvir-i Efkâr*'da sürekli yazılar yazmıştır.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Tunç'un dergi ve gazetelerdeki yazıları, sınırlı sayıdaki tercümeler ve iktibaslar da dâhil olmak üzere 850 civarındadır. Bunlardan bir kısmı daha sonra kitap olarak neşredilmiştir. Tunç'un yazıları genel olarak felsefe, psikoloji, eğitim, sanat, edebiyat, siyaset, kültür ve medeniyet, felsefe dili ve terimleri, din felsefesi, çeşitli tanıtım ve tenkitlerden oluşmaktadır. Bu yazılarda felsefe, sanat,

---

[325] Tunç, **Yeni Türk Kadını ve Ruhi Münasebetleri,** Çığır Mecmuası Neşriyatı, Ankara 1939, 32 s.
[326] Tunç, *İptidai Mefhumu ve Üç Zihniyet*, (Pedagoji Enstitüsü Psikoloji ve Pedagoji Çalışmaları, C.1, (Ayrıbasım), Türkiye Basımevi, İstanbul 1940, s. 153-220.
[327] Tunç, "*Ruh Yapımız ve Onun Tipleri Bakımından Ahlak*", **Üniversite Konferansları 1942-1943**, Kenan Matbaası 1944 içinde), s. 252-263.

edebiyat ve toplumsal meseleler iç içe olduğu için her ne kadar yapılacak tasnifler subjektif olsa da, bu yazıları, Felsefe ve Psikoloji Yazıları; Siyaset, Toplum, Kültür ve Medeniyet Yazıları; Felsefe Terimleri ve Dil Yazıları; Sanat ve Edebiyat Yazıları; Tanıtım ve Tenkit Yazıları olmak üzere beş grupta incelemek mümkündür.

Tunç'un daha önce derlenerek kitap halinde neşredilen yazılarını/kitaplarını yukarıda değerlendirmiştik. Bu nedenle onun *Bergson: Kudret-i Mâneviyeye Dair Bir Kaç Konferans; Terakkî Fikrinin Menşei ve Tekâmülü; İnsan Ruhu Üzerinde Gezintiler; Ruh Âleminde; Fikir Sohbetleri ve Bir Din Felsefesine Doğru* adlı kitaplarını oluşturan yazıları bu tasnifin dışında tutuyoruz. Biz bu bölümde Tunç'un makalelerini sözü edilen tasnife uyarak tanıtmaya ve bunları Tunç'un fikirlerinin gelişimi açısından değerlendirmeye çalışacağız.

a. Felsefe ve Psikoloji Yazıları

Tunç'un fikir ve yazı hayatı boyunca kaleme aldığı yazıların tamamı felsefî bir muhtevaya sahiptir. Çünkü o, ele aldığı her meseleyi felsefe açısından değerlendirmiş, başta psikoloji konuları olmak üzere sanat, edebiyat ve tenkit yazılarında meselenin psikolojik ve felsefî yönüne işaret etmiştir. Bununla birlikte onun doğrudan psikoloji ve felsefe ile ilgili yazıları çoğunluktadır.

Tunç fikir ve meslek hayatının ilk yıllarında hisler psikolojisini öne çıkaran Ribot, Ebbinghaus gibi Fransız ruhiyatçıları ve Bergson'un fikirleriyle tanışmış, bu isimlere daha sonra James ve Freud'un katılmasıyla onun fikirlerinin ana istikameti belirmeye başlamıştır. Felsefe anlayışı itibariyle anti-materyalist, anti-pozitivist ve spiritüalist bir felsefeyi benimseyen Tunç felsefî yazılarında daha ziyade metafizik ve spiritüel bir felsefeyi temellendirmeye çalışmakta ve bu çerçevede materyalizm, mekanizm, pozitivizm, scientisizm, rasyonalizm ve ampirizm gibi akımları tenkit etmektedir.

Tunç'un felsefe ve psikoloji ile ilgili yazıları fikir ve meslek hayatının ilk yıllarından itibaren görülmeye başlar. İlk yazılarını yazdığı **Yeni Mektep**'te psikoloji (*ilm-i ruh*) üzerine birkaç yazı yazan Tunç, bu yazılarda eğitim açısından insanı tanımaya ve insan psikolojisinin unsurlarını keşfetmeye çalışmaktadır. Ne var ki bu yazılar psikolojik derinliğe sahip değildir.[328] Nitekim bu konudaki yetersizliğini

---

[328] Tunç'un **Yeni Mektep** mecmuasında psikolojiye dair ilk yazıları için bkz. Tunç, "*İlm-i Ruh*", **Yeni Mektep**, I/9, (Kânunusani 1327/1911), s. 269-271; "*Ruhun Üç Melekesi*", I/10, (Şubat 1327/1911), s. 297-300; "*İlm-i Ruh: III. Ders - Hassasiyet*", I/11, (Mart 1328/1912), s. 335-338; "*İm-i Ruh*", I/12, (Mart 1328/1912), s. 366-369; "*İlm-i Ruh*", I/13, (Mayıs 1328/1912), s. 404-406; "*İlm-i Ruh: Sekizinci Ders*", I/14, (Haziran 1328/1912), s. 435-437.

farkeden Tunç psikoloji tahsil etmek üzere Avrupa'ya gitmek için girişimde bulunmuş, ikinci girişiminde Avrupa'ya giderek Cenevre Üniversitesi'nde psikoloji tahsili görmüştür.

Avrupa tahsilinden sonra Darülmuallimât'ta hocalık etmeye başlayan Tunç, Emile Zola'dan yaptığı çeviriler dışında eğitim ve psikolojiye dair bir kaç yazı yazmıştır. Fakat onun felsefe ve psikolojiye dair asıl kuvvetli yazıları **Dergah**'taki yazılarla başlamaktadır. Tunç **Dergah**'taki ilk yazılarından itibaren ruh ve beden, şuur ve hayat, hisler mantığı, ihtiras, karakter, hürriyet kavramları etrafında bazı yazılar kaleme almış, bu yazılar Millî Mücadele yıllarında, sosyal ve siyasi şartların da etkisiyle oldukça ilgi görmüştür. Bu yazılar özellikle Bergson'un "oluş" ve "yaratıcı tekâmül" fikri ile Ribot'nun "hisler psikolojisi"nden izler taşımaktadır. Daha önce özellikle Ribot'dan yaptığı *Hissiyat Ruhiyatı* adlı kitabı psikoloji konusundaki temel görüşlerini oluştururken, Bergson'un konferanslarından yaptığı çeviriler de felsefe anlayışını şekillendirmiştir.

Tunç bu tarihlerden itibaren çeşitli dergilerde ıstırap, mahcubiyet, cehalet, çehre cevheri, rüyalar, dinamik gayr-ı şuur, vicdan, taassub, heyecanlar, hafıza gibi bazı psikolojik yazılar kaleme almıştır. 1930'lu yıllara doğru W. James, Bergson ve Freud'un içgüdüler ve buna bağlı olarak ruhun dinamik ve şuur dışı alanları ile ilgili görüşlerini terkip ederek ruhiyatın hareket kanunlarını izah etmeye çalışmaktadır. Ona göre W. James insan içgüdülerinin hayvanlardan az olmayıp bilakis çok daha çeşitli olduğunu ifade ettiğinden beri Avrupa'da ruhiyatçılar içgüdüleri araştırmaya merak salmışlardır. Buna bir de Freud'un "Libido teorisi" ve "Panseksüalizm"i eklendiğinde içgüdülerin önemi daha artmıştır. Tunç duyumcuların (*ihsasçılar*) ruhiyatın hareket kanunlarını çağrışımlarda aradığı için zihinciliğe eğilimli bir tür statik ruhiyatın geliştiğini, oysa psikolojinin his ve içgüdülere yöneldiğinden beri ruhun dinamik ve şuur dışı faaliyeti üzerinde yepyeni bir sayfanın açıldığını ifade etmektedir. Ona göre Schopenhauer, Nietczhe, William James, Bergson ve Freud bu cereyanın "en büyük mürşitleri"dir.[329]

Aynı yıllarda "terakkî" kavramına yoğunlaşan Tunç **Hayat** mecmuasında bir dizi makale neşrederek tarih felsefesine giriş yapmaktadır. Bu yazıların hedefi ise felsefe ve hayatın akışı içinde rasyonel, mekanik ve pozitif bir felsefe karşısında organik bir toplum ve dünya görüşü ile spritüel bir felsefenin imkânlarını aramak, terakkî ideali çerçevesinde Türk felsefesinin istikametini belirlemektir. Nitekim tarihi

[329] Tunç, "*Gençlik Ruhiyatından Bir Sahife*", **Hayat**, IV/79, (31 Mayıs 1928), s. 2.

dönemleri kendilerine ait karakteristikler ve terakkî ideali etrafında izah eden Tunç Türk felsefesinin istikametini şu sözlerle belirlemektedir:

> "Bundan sonraki hatt-ı hareket ve hayat kıymetlerimize ne basit bir realistlik ne de mücerret ve sırf aklî bir idealizm'in rehberlik edebilir. Öyle görünüyor ki, yaratıcı bir şe'niyete ve onun mütemâdi ve orijinal tekevvününe inanan ve bu tekevvünün yaratıcı sayrûresiyle daima hemhâl olmayı mefkûre ittihaz eden bir devir içinde bulunuyoruz."[330]

Bu ifadelerden de anlaşılacağı gibi Tunç Türk felsefesinin istikametini Bergson'un "oluş" ve "yaratıcı tekâmül" kavramları etrafında belirlemektedir. Tunç bu konudaki fikrini sonraki yıllarda da sürdürmüş, 1932'de Kadrocularla yaptığı fikrî münakaşalarda açıkça Türk İnkılâbı'nı kuran iradenin Bergson felsefesinden ilham aldığını ileri sürmüştür.[331] 1937'de Paris'te toplanan Felsefe Kongresi'nde ise Türkiye'nin Bergson felsefesine dayanarak kendi kendisini yarattığını ifade etmiştir.[332]

Tunç'un psikolojiye dair yazıları 1936'dan sonra, özellikle **Kültür Haftası**, **İlköğretim** ve **İz** dergilerindeki yazı dizileriyle sistemli hale gelmiştir. Tunç ayrıca 1935-1936'da Üniversite Konferansları çerçevesinde psikolojideki yeni gelişmeleri anlatan bir de konuşma yapmış ve konuşma daha sonra Üniversite Konferansları serisinde neşredilmiştir.[333] Tunç'un söz konusu inceleme yazıları genel olarak psikoloji, psikolojinin tarihi ve gelişim aşamaları, Avrupa'daki modern psikoloji hareketleri ve yeni akımlarla ilgili bilgiler içermektedir. Ona göre psikoloji Sokrat'tan Aristo'ya, Ortaçağ'dan Descartes'a ve nihayet XIX. yüzyılın sonuna kadar üç önemli aşama geçirmiştir. XIX. yüzyılın sonunda E. H. Weber (1795-1878) ve G. T. Fechner (1801-1887)'in psiko-fizik adı altında tecrübî bir temele oturtma girişimlerinin ardından W. Wundt (ö.1920)'un elinde psiko-fizyoloji adıyla geliştirilinceye kadar rasyonel ve ampirik aşamalardan geçmiştir. XX. yüzyılın başından itibaren psikolojideki en önemli değişikliklerden biri şuur psikolojisi yerine davranış psikolojisinin ikame edilmesidir. Tunç bu çerçevede Pavlov (ö.1936) ve W. M. Bechterew (ö.1927) gibi fizyolojistler, J. Loeb (ö.1924), Bohn, A. Bethe (ö.2005) gibi fizikçiler (*tabiiyatçı*), P. Janet gibi patolojik ruhiyatçılar ve J. B. Watson (ö.1958) gibi davranışçı ruhiyatçıların psikolojideki yeni görüşlerine yer vermektedir.[334]

Görülüyor ki düşünür psikolojinin geçirdiği bu aşamaları modern psikolojinin önemli aşamaları olarak görmektedir. Esasen Tunç'un psikolojiye dair yazılarının hiç

---

[330] Tunç, *T.F.,* s. 178.
[331] Tunç, "*Kadro'ya Açık Mektup*", **Yeni Türk Mecmuası**, I/1, (Teşrinievvel 1932), s. 71.
[332] Tunç, "*Descartes Kongresine Hitap*", s. 63
[333] Tunç, "*Bugünkü Psikolojinin Verimleri*", **Üniversite Konferansları 1935-1936**, Ülkü Basımevi, İstanbul 1937 içinde), s. 107-134.
[334] Tunç, "*Bugünkü Psikolojinin Verimleri*", s. 107-134.

biri felsefeden bağımsız değildir. Çünkü Tunç'un felsefe anlayışı insanın iç dünyasından hareket eden metafizik ve spritüel bir felsefe geleneğine dayanmaktadır. Bu felsefenin en önemli hareket noktası ise insanın ruhi fonksiyonları olan içgüdü, refleks, heyecanlar, rüyalar, akıl, zekâ ve sezgi gibi kavramlardır. Bir bütün olarak bakıldığında bu kavramların insan psikolojisinden hareket eden metafizik, spritüel bir felsefenin yapıtaşları olduğu görülür. Dolayısıyla psikolojinin farklı şekillerde incelenmesi bugünkü insan psikolojisini oluşturan unsurları farklı yönleriyle ortaya koyma yardımcı olmuştur. Fakat bu unsurları asıl olarak ortaya koyan Bergson, James ve Freud ve bunların izinden giden araştırmacılardır. Tunç bu nedenle tercüme kitap ve yazılarını hisler psikolojisini dikkate alan ve bu filozofların izinden yürüyen yazarlar arasından seçmiştir.

1937'den itibaren **Cumhuriyet** gazetesinde yazmaya başlayan Tunç güncel olaylar ve fikrî meseleler yanında psikolojik yazılarına devam etmiştir. Bununla birlikte onun gazete yazıları gündelik fıkra yazarlığının ötesinde felsefî ve psikolojik derinliği olan yazılardır. Bir kısmı *İnsan Ruhu Üzerinde Gezintiler* adlı kitabında yer alan bu yazılar insan psikolojisinin farklı yönlerine temas ederek davranış tipleri, bunların arkasındaki nedenler, insanın fizyolojik yapısı ve psikoloji ilişkilerine dair ayrıntılar üzerinde durmaktadır. Bu yazılarda insanın iç dünyası üzerinde yoğunlaşan Tunç genel olarak hayatî içgüdüler, normal ve marazî haller, sinirlilik halleri, irade bozuklukları, akıl hastalıkları, suç ve cinayetler, şiddetli ve sürekli huzursuzluklar, hezeyanlar, yalnızlık hissi, ölüm korkusu, ruhi baskılar şeklinde devam eden patolojik olaylar ve bunların doğurduğu insan tipleri yanında ruh sağlığı, girginlik, çekingenlik, birbirimizi idare etme, hoşgörü, samimiliğin sırları, sözün, sükûtun, okuma ve yazmanın kıymeti gibi konulara yer vermektedir. Tunç bu yazılarda bir bakıma insan psikolojisinin fizyolojik yönlerini de dikkate alarak insanın psikolojik bir ruh haritasını çıkarmaya çalışmaktadır. Aynı zamanda insan ve toplum ilişkileri ve bunlar arasındaki gerilimleri insan ruhunun görünmeyen alanlarına girerek tasvir ederken sıradan olaylar psikolojik birer vakıa olarak karşımıza çıkar. Yazıların esas amacı ise basit görünüşler şeklinde tezahür eden bütün davranışların çok daha derin psikolojik, sosyolojik, ahlakî ve eğitimsel nedenlerinin olduğunu ortaya koymaktır.

Tunç'un psikoloji ve felsefeye dair yazıları içinde özellikle 1942'de **Cumhuriyet** gazetesinde neşrettiği bir dizi yazı ile 1944 ve 1954'te **Büyük Doğu**'da neşredilen yazılar dikkati çekmektedir. Tunç **Cumhuriyet**'teki yazılarında epistemolojik görüşlerini, **Büyük Doğu**'daki yazılarında ise ontolojik görüşlerini ortaya koymaktadır. Tunç'un felsefe anlayışının ana çizgilerini bu yazılarda görmek mümkündür. **Cumhuriyet**'teki yazılarda birer bilgi kaynağı olarak akıl, tecrübe ve sezginin

mahiyetini inceleyen Tunç, gerçek bilgiye ulaşmak için akıl ve tecrübeye ek olarak sezginin devreye girmesi gerektiğini belirtmektedir. Yazıların devamında ise akılcılık, deneyimcilik (*experimentalizm*), mekanizm ve organizm anlayışlarını çeşitli yönleriyle tenkit etmektedir. Özellikle mekanizm ve organizm meselesini tarihi gelişimi ve şartları açısından inceleyen düşünür bu çerçevede materyalizm ve pozitivizme karşı bazı eleştiriler getirmektedir.[335]

Büyük Doğu'daki yazılarda ise madde ve hayatı evrim fikri çerçevesinde izah ederek varlığın bir "oluş" süreci içinde ortaya çıktığı görüşünü savunmaktadır. Tunç bu konuda tıpkı Bergson gibi hayatın evriminde canlı varlıktan yola çıkarak herhangi bir şuur ve sinir sistemine sahip olmayan amiplerden insana varıncaya kadar tüm canlı varlığın evrim geçirdiğini, evrimin fiziki anlamda insanda nihayet bulmakla birlikte ruhî planda devam ettiğini ileri sürmektedir. Evrim sürecinin en önemli kavramları ise yukarıda da işaret ettiğimiz içgüdü, şuur, beyin, akıl, tecrübe ve sezgi olarak karşımıza çıkmaktadır.[336]

1943'ün sonlarına doğru ruh konusunda yazılar yazan Tunç özellikle spiritizma tecrübesi üzerinde yoğunlaşarak insanın ruhî iktidarlarının sınırlarını sorgulamaktadır. Tunç özellikle psikanaliz gibi yöntemlerle insan ruhunun bilinmeyen alanlarına kapı aralanabileceğini, bunun için spiritizma tecrübeleri, rüyalar, telepati gibi yöntemlerin kullanılabileceğini belirtmektedir. Ona göre özellikle rüyalar ruhun en mahrem alanları ve iç müşahedenin önemli kaynaklarından biridir. İnsan ruhunun bütün iktidar ve kabiliyetlerini yalnızca şuurlu faaliyetlerde gören bir anlayışın insanı bütünüyle kuşatamayacağını düşünen Tunç şuur dışına ait araştırmaların ruh alanını oldukça genişlettiğini ve çözülmez gibi görünen veya tesadüf ve kazalara atfedilerek incelenmesi ihmal edilen ruhî olayların çözümüne hizmet ettiğini ifade etmektedir.[337]

---

[335] Tunç'un bilgi görüşlerini yansıtan **Cumhuriyet** gazetesindeki yazıları için bkz. "*Akıl Romantizmi*", **Cumhuriyet**, 5 Temmuz 1942, s. 2; "*Akıl ve Hayat*", 12 Temmuz 1942, s. 2; "*Akıl ve İlim*", 19 Temmuz 1942, s. 2; "*Akıl ve Sezgi*", 26 Temmuz 1942, s. 2; "*Akılcılığın Kuvvet ve Zâfları*", 30 Ağustos 1942, s. 2; "*Tecrübeciliğin Kuvvet ve Zâfları*", 6 Eylül 1942, s. 2; "*Mekanik ve Organik Davaları*", 13 Eylül 1942, s. 2; "*Mekanik ve Organik Davalarının Yeni Zamanda Geçirdiği Safhalar*", 20 Eylül 1942, s. 2; "*Mekanik ve Organik Davalarının Kıymetleri ve Bunlardan Alınacak Dersler*", 27 Eylül 1942, s. 2.

[336] Tunç'un varlık görüşü ve materyalizm ekseninde mekanizm tenkitleri için bkz. "*Madde ve Ruh: 1*", **Büyük Doğu**, S.25, (31 Mart 1944), s. 4;"*Madde ve Ruh: 2* ", S.26, (7 Nisan 1944), s. 4; "*Madde ve Ruh: 3* ", S.27, (14Nisan 1944), s. 4; "*Madde ve Ruh: 4* ", S.28, (21Nisan 1944), s. 4-5;"*Madde ve Ruh: 5* ", S.29, (28 Nisan 1944), s. 4; "*Madde ve Ruh: 6* ", S.30, (5 Mayıs 1944), s. 4; "*Ruh Nerede: Amipler (İnceleme)-I*", Sekizinci Devre/4, (28 Mayıs 1954), s. 8; "*Ruh Nerede: Beyin (İnceleme)-II*", Sekizinci Devre/5, (4 Haziran 1954), s. 6; "*Ruh Nerede: İcat (İnceleme)-III*", Sekizinci Devre/6, (11 Haziran 1954), s. 6; "*Ruh Nerede: Ruh, Beden, Sanat (İnceleme)-IV*", Sekizinci Devre/7, (18 Haziran 1954), s. 6; "*Ruh Nerede - (İnceleme) Netice*", Sekizinci Devre/8, (25 Haziran 1954), s. 6; "*Madde (Felsefe)*", Sekizinci Devre/9, (2 Temmuz 1954), s. 6; "*Dünyanın Sonu (Felsefe)*", Sekizinci Devre/10, (9 Temmuz 1954), s. 7.

[337] Tunç, *R.A.*, s. 74.

Tunç bu yazılardan hareketle mistik hadiselerin reel olarak varlığını ortaya koymaya çalışmaktadır.

Tunç'un bir yazı dizisi halinde neşredilen bu yazıları daha sonra **Ruh Âleminde** adıyla kitaplaşmıştır. Eserleri bölümünde bu kitabı incelediğimiz için ayrıca üzerinde durmayacağız. Fakat düşünürün bu konudaki ilgisinin nedenlerine dair bir kaç hususu hatırlatmakta fayda vardır. Öncelikle ruh meseleleri çocukluk yıllarından itibaren Tunç'un merak saldığı konulardan biridir. Bergson felsefesinin psikolojik karakteri bu ilgiyi felsefî bir formda şekillendirmiş, W. James ve S. Freud gibi filozofların şuur ve iç tecrübeye dair araştırmaları ise rasyonel ve zihinci olmayan sistemli bir felsefe anlayışını temin etmiştir. Bu bakımdan Tunç'un 1943'e kadar yazdığı psikoloji yazıları hep bu ilginin ve arayışın bir ürünüdür. Bununla birlikte onun spiritizma meseleleri üzerine yoğunlaşmasının en önemli nedenlerinden biri 1943'te oğlu Şaman'ın genç yaşta ölümüdür. Nitekim Tunç "*Hezeyan Fikir ve Hareketler*"[338] adlı yazısında benzer bir olay veya kurgu üzerinden kendi ızdırabını ve normal zamanlarda asla inanılmayacak spiritizma tecrübelerinin ne kadar anlamlı ve yararlı olduğunu anlatmaktadır. Yazının başlığı ilk bakışta olumsuz görünmekle birlikte buradaki "hezeyan" ifadesi insan psikolojisinin normalleşmesi yolunda olumlu bir adım olarak görülüyor. Fakat Tunç burada asıl olarak ruhî hadiselerle uzvî yani organik hadiselerin birbiriyle sıkı sıkıya ilişkili olduğunu ve aralarında karşılıklı bir tesirin bulunduğunu, bu nedenle ruhî hadiselerin de uzvî hadiseler gibi derinleştirilerek incelenmesi gerektiğini ifade etmektedir.[339]

Tunç'un spiritizma konusuyla ilgilenmesinin diğer bir nedeni de 1930'lu yıllarda bu konunun epeyce popüler olmasıdır. Ahmet Hamdi Tanpınar'ın **Saatleri Ayarlama Enstitüsü**[340] adlı kitabı bu konudaki ilgiyi çok canlı bir şekilde tasvir etmektedir. Bu bakımdan Tanpınar bu dönemin canlı bir şahididir. Kitapta anlatılan Spiritizma Cemiyeti'ne dönemin ileri gelen edebiyat, sanat, fikir ve siyaset adamları devam etmektedir. Muhtemelen bu cemiyetin müdavimleri arasında Tunç da bulunmaktadır. Şüphesiz bu ilginin sosyal, siyasî, psikolojik ve dinî nedenleri vardır. Bunlar ayrı bir araştırma konusudur. Şu kadar var ki, insan ruhunun tabii akışı engellendiğinde ruh kendisine akmak üzere başka mecralar aramaktadır.

---

338 Tunç, "*Hezeyan Fikir ve Hareketler*", **Cumhuriyet**, 31 Ekim 1948, s. 2.
339 Tunç, "*Hezeyan Fikir ve Hareketler*", s. 2.
340 Tanpınar, Ahmet Hamdi, **Saatleri Ayarlama Enstitüsü**, Dergâh Yay., İst. 2008.

Tunç **Cumhuriyet** gazetesindeki psikolojik yazıları yanında, "*Çalışmak Tabii Bir Şey midir?*"[341]; "*Okuma ve Onun Kıymet ve Kudreti*"[342]; "*Susma ve Onun Kıymet ve Kudreti*"[343]; "*Birbirimizi İdare Etmek Sanatı*"[344]; "*Tenlerine ve Çıkarlarına Yapışık İnsanlar*"[345]; "*Ne Diyorlar Kaygısı*"[346] örneklerinde olduğu gibi, doğrudan psikoloji veya felsefeye ait olmayan, psikolojik-edebî denemeler diyebileceğimiz bazı yazılar ile sayısı fazla olmamakla birlikte **Dergâh**'taki yazılarından başlayarak son yıllara kadar devam eden aforizmalar türünde bazı yazılar kaleme almıştır. Bu yazılar herhangi bir iddiası olmayan, sosyal ve kültürel hayatın içinde sadece insanı anlamaya ve ifade etmeye yönelik yazılardır. Bu yönüyle bir bakıma Montaigne'ın denemelerini anımsatırlar.

1940'lı yıllarda Tunç "askerlik psikolojisi" diyebileceğimiz bazı yazılar kaleme almıştır. **Savaş** dergisinde neşredilen bu yazılar savaş, komuta, disiplin, sıra ve saygı hiyerarşisi, panik, vicdan, kahramanlık, cesaret, subay ahlakı, Mehmetçik, askerlik ve maneviyat, hamâset ve Türk dili gibi konuları içermektedir.[347] Bu yazılar daha ziyade II. Dünya Savaşı'nın yarattığı savunma ve birlik ve bütünlüğünü koruma psikolojisinden kaynaklanmaktadır. Aynı şekilde Tunç'un **Cumhuriyet**'teki Amerikan ordusunun askerlik stratejileri, maneviyatı ve eğitimi ile ilgili yazıları da bu çerçevede değerlendirilebilir.

1940'lı yılların sonuna doğru çok partili siyasi hayata geçişten kaynaklanan "görece serbestlik" ortamı içinde Tunç'un ilgisi sosyal, siyasi ve kültürel meselelere yönelmiş, dolayısıyla felsefî ve psikolojik meseleler eski yoğunluğunu kaybetmiştir. Bununla birlikte felsefî yazılar sona ermiş değildir. Tunç'un 1953'te İstanbul Teknik Üniversitesi'nde yaptığı bir konuşmanın metni üç yazı halinde **Bilgi** dergisinde neşredilmiştir. Tunç bu konuşmasında felsefe anlayışının ayrıntılarını ve insan görüşünü izah etmektedir.[348] Bu yazılar onun Bergson, Ribot, James ve Freud'un düşüncelerinden yola çıkarak kendine has bir terkibe ulaştığı ve felsefe anlayışının iyice belirginleştiği yazılar olması açısından önemlidir.

---

[341] Tunç, "*Çalışmak Tabii Bir Şey midir?*", **Cumhuriyet**, 13 Birinci Teşrin 1938, s. 3.
[342] Tunç, "*Okuma ve Onun Kıymet ve Kudreti*", **Cumhuriyet**, 7 İkinci Kanun 1945, s. 2.
[343] Tunç, "*Susma ve Onun Kıymet ve Kudreti*", **Cumhuriyet**, 14 İkinci Kanun 1945, s. 2.
[344] Tunç, "*Birbirimizi İdare Etmek Sanatı*", **Cumhuriyet**, 11 Şubat 1945, s. 2.
[345] Tunç, "*Tenlerine ve Çıkarlarına Yapışık İnsanlar*", **Cumhuriyet**, 25 Şubat 1945, s. 2.
[346] Tunç, "*Ne Diyorlar Kaygısı*", **Cumhuriyet**, 3 Haziran 1945, s. 2.
[347] Bu yazılar daha sonra aynı dergide tekrar tekrar yeniden yayımlanmış, bazı gazeteler tarafından da iktibas edilmiştir.
[348] Tunç'un **Bilgi** dergisinde neşredilen sözkonusu yazılarının künyeleri için bkz. Tunç, "*Tabiat Âlemi ve İnsan Dünyası (Konferans)*", **Bilgi**, S.75, (Temmuz 1953), s. 5-14; "*Müşahhas İnsan ve Bünyesi (Konferans)*", S.76, (Ağustos 1953), s. 5-8; "*Müşahhas İnsan ve Onun Dünyası*", S.77, (Eylül 1953), s. 3-9.

Tunç 1956'dan sonra ölümüne kadar **Din Yolu** dergisinde din felsefesine dair yazılar yazmıştır. Bu yazılar Tunç'un felsefeye dair son yazılarıdır. Nitekim bir din felsefesi kitabı halinde düşünülen bu yazı dizisi tamamlanamadan Tunç vefat etmiştir. Daha sonra bir kitap halinde neşredilen bu yazıları yukarıda tanıttığımız için ayrıca üzerinde durmaya gerek duymuyoruz.

b. Siyaset, Toplum, Kültür ve Medeniyet Yazıları

Tunç felsefeci ve ruhiyatçı kişiliği yanında fert ve cemiyet meseleleri ile yakından ilgilidir. Bu konuya ilgisi 1911'de, **Yeni Mektep** mecmuasındaki ilk yazılarından itibaren görülmektedir. Bu tarihlerde Osmanlı Devleti kendisine bağlı unsurları birer birer kaybetmekte, devlet her geçen gün biraz daha parçalanmaktadır. Tunç bu tarihlerde, Ziya Gökalp'in de tesiriyle, Osmanlı Devleti'ne bağlı unsurlar arasında dil birliğinin sağlanarak birlik ve beraberliğin korunacağını düşünmektedir. Tunç dili (*Osmanlıca*) yalnızca Türkler arasında değil, Bulgar, Arap, Rum, Arnavut ve Sırplar gibi bütün Osmanlı unsurları arasında ortak yaşama hukukunu temin edecek ve millî birlik ve beraberliği sağlayacak yegâne vasıta olarak görmektedir. Tunç bu nedenle Üsküp ve Kosova'da bütün gayretiyle Sırp, Bulgar ve Türk çocuklarına Osmanlıcayı öğretmeye çalışmıştır.[349]

Tunç Osmanlıca eğitimi yanında, idealist bir hoca olarak mezun olan öğrencilerine hitaben yaptığı bir konuşmada genç muallimlere çevreleriyle ilişkileri, karşılaşacağı problemler, fikrî mesaileri ve siyasi duruşları gibi konularda pedagojik bilgiler verirken muallimleri komşu ülkelerin kötü emel ve faaliyetlerine karşı uyarmaktadır. Diğer taraftan muallime insanlık vazifelerini de hatırlatan Tunç muallim adaylarında güzele hürmet ve muhabbet duygularını uyandırmaya çalışmaktadır. Bu konuşma bir dizi yazı halinde **Yeni Mektep** mecmuasında neşredilmiştir.[350]

1921'de **Dergâh** mecmuası etrafında toplanan bir grup aydın Anadolu'nun varoluş mücadelesine İstanbul'dan destek vermektedir. Bu mecmuanın yazarları arasında bulunan Tunç Bergson felsefesinin "oluş" ve "süre" fikrinden ilham alarak Milli Mücadele'nin ancak mânevî bir ruh hamlesiyle kazanılabileceğini, asıl hürriyetin

---

[349] Tunç, "*Osmanlıca*", s. 9.

[350] "*Hayatta Sizler*" başlığıyla yayımlanan bu yazılar Fransız eğitimci Jules Payot (1859-1907)'tan mülhemdir ve pedagojik bilgiler içermektedir. Konu başlıkları için bkz. *"14 Nisan Gecemiz", "Bu Sene Çıkacak Talebelerime (Muallimin Muhitle Münasebeti)", "Hayatta Sizler (Muallimin Endişeleri)", "Hayatta Sizler (Muallimin Fikrî Mesaîsi)", "Muallimlerin Siyasette Mevkii", "Kosova Muallimlerinin Civar Hükümetlerin Emel ve Faaliyetlerine Karşı Vazifeleri", "Muallimin İnsanlık Vazifeleri", "Güzele Hürmet ve Muhabbet".* Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu Tunç'un **Yeni Mektep**'teki yazıları hakkında müstakil bir yazı kaleme almıştır. Yazıların muhtevası ve künyeleri için bkz. Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri, "*Prof. Şekip'in İlk Yazıları*", *M.Ş.T.J.,* s. 90-94.

ruhlarda olduğunu, mâneviyat karşısında maddenin er geç mağlup olacağını ileri sürmektedir.[351] Tunç bu mecmuada ayrıca Ziya Gökalp'in Durkheim sosyolojisinden hareketle "Fert yok cemiyet var, hak yok vazife var" şeklindeki ferdi topluma feda eden görüşlerini tenkit etmektedir.[352]

Cumhuriyet'in kuruluşu ile birlikte yeni bir sürece girilmiş, Batılılaşma yönünde tek istikamet belirlenmiştir. Tunç **Millî Mecmua**'da bir taraftan Cumhuriyet'in modernlik projesi kapsamında halkın inkişaf yollarını ararken diğer taraftan rejimin işleyişine yön vermeye ve toplumsal beklentileri dillendirmeye çalışmaktadır. Ona göre Cumhuriyet'i kuran irade her şeyden önce "milli his"tir. Bu bakımdan rejim meşruiyetini ve gücünü milletten almaktadır.[353] Mustafa Kemal Paşa da "*Hâkimiyet bilâ kayd u şart milletindir*" diyerek millet hâkimiyetini hedeflediğini göstermiştir. Bundan böyle yapılması gereken "hükümet hâkimiyetinden millet hâkimiyeti"ne geçmektir.[354] Bu tarihlerde benzer görüşlerini tekrarlayan Tunç millet hâkimiyetinin ancak demokratik bir yönetimle sağlanabileceğini savunmuştur. Ne var ki Cumhuriyet ideolojisinin demokratik yönetime geçme teşebbüsleri bir netice vermemiştir.

Bu tecrübelerden sonra Cumhuriyet rejimi bazı tedbirler almış ve ideolojisini temellendirmek üzere bazı arayışlara girmiştir. Bu çerçevede **Millî Mecmua** kapatılarak yerine 1926'da Ankara'da **Hayat** mecmuası yayın hayatına atılmıştır. Bu mecmuanın daimi yazarları arasında yer alan Tunç "millet hâkimiyeti" ve "demokrasi" taleplerini önceki kadar ısrarlı bir şekilde sürdürememiştir. Siyasi ve kültürel konularda geçmişi hatırlatan bir imanın bile tepkilerle karşılandığı bir ortamda Tunç **Hayat** mecmuasında "millet hâkimiyeti" konusunda bir kaç iddiasız yazı dışında tamamen sessiz kalmayı tercih etmiştir.

Tunç **Hayat** mecmuasında, yukarıda da belirttiğimiz gibi "terakkî" kavramı etrafında toplumsal, tarihî ve kültürel olarak ilerlemenin yollarını aramaktadır. Görüşlerinin merkezinde ise Bergson'un "oluş" fikrine dayanan ve materyalist, pozitivist ve zihinci olmayan bir felsefe anlayışı bulunmaktadır. Tunç 1927'den itibaren Hilmi Ziya Ülken'in kurduğu Felsefe Cemiyeti'nin toplantılarına katılmış ve burada Darülfünun hocaları ve ileri gelen fikir adamları ile felsefî meseleleri konuşma fırsatı bulmuştur. Bu sırada Alman kültür tarihçisi Keyserling (1880-1946)'in çok

---

351 Tunç, "*Hakiki Hürriyet*", s. 39.
352 Tunç, "*Hislerimizin Mantığı*", **Dergâh**, I/7, (20 Temmuz 1337/1921), s. 97-98.
353 Tunç, "*Milli Hissin Doğurduğu Cumhuriyet Türkiyesi*", **Cumhuriyet**, 29 Birinci Teşrin 1944, s. 2.
354 Tunç, "*Hükümet Hakimiyetinden Millet Hakimiyetine*", **Milli Mecmua**, II/26, (1 Kanunuevvel 1340/1924), s. 413.

kültürlülük ve evrenselcilik fikirlerinde etkilenmiş, Hayat mecmuasındaki "terakkî" yazılarını bu görüşler doğrultusunda oluşturmuştur. Tunç bu görüşleri 1940'lı yıllardan itibaren Bergson, Kant ve Comte'un görüşleriyle terkip ederek bir "cihan medeniyeti" fikrine ulaşmıştır.

1930'lu yıllar Kemalizm ideolojisinin temellendirilmeye çalışıldığı ve radikal kararların alındığı bir süreçtir. **Hayat** mecmuasının pragmatik, pozitivist ve ilimci anlayışı rejimi temellendirme konusunda yeterli olmayınca bunun yerine rejimin ideolojisini yapmak üzere **Kadro** dergisi yayın hayatına atılmıştır. Kadrocular derginin ilk sayısından itibaren Türkiye'nin bir inkılâp içinde olduğunu ve inkılâbın devam ettiğini, fakat rejimin hâlâ bir ideolojisinin olmadığını, **Kadro**'nun inkılâbın "ideoloji"sini yapmak üzere yayın hayatına atıldığını ilan etmişlerdir.[355] Kadrocular kendilerine rakip olarak Bergsonculuğu, Ziya Gökalp'ın sosyolojisini ve Darülfünun hocalarını hedef almışlardır. Bu tarihe kadar sessiz kalan Tunç Kadrocuların ithamları karşısında açık bir mektupla Kadrocuların ithamlarına cevap vermiştir. **Kadro**'nun ideologu Şevket Süreyya ile Tunç arasında devam eden bu tartışma rejimin felsefî temellerini bir kez daha gündeme getirmiştir. Şevket Süreyya Türk münevverinin ancak, "inkılâpçı, cemiyetçi, maddeci, dinamik, determinist ve milli kurtuluşçu bir cihan"ı telakki etmesi gerektiğini ifade derken Tunç da Bergson'un "yaratıcı oluş" fikri çerçevesinde inkılâpları yorumlamaktadır. Buna göre her iki görüş de Türk inkılâbında müttefik, ancak inkılâbın mahiyeti ve istikametinde farklılık göstermektedir. Tartışmaya daha sonra Ahmet Ağaoğlu ve Peyami Safa'nın katılmasıyla tartışma başka bir boyut kazanmıştır.

Kanaatimizce bu tartışma muhafazakâr kimliklerin farklı Kemalizm yorumları ve fert, toplum ve devlet kavramlarını farklı bir yönde geliştirmeleri açısından önemli bir dönüm noktasıdır. Nitekim Ahmet Ağaoğlu'nun **Devlet ve Fert**[356] adlı kitabı ile Peyami Safa'nın **Türk İnkılâbına Bakışlar**'[357]ı bu tarihlerden itibaren başlayan fikrî mesainin bir ürünüdür. Üniversite reformu ve Darülfünun hocalarının tasfiyesiyle devam eden süreç ilerlemeci ve "inkılâpçı" olmakla birlikte "devrimci" olmayan kesimi dergiler etrafında biraraya getirmiştir. İşte 1936'da Peyami Safa'nın **Kültür Haftası** ile Necip Fazıl'ın **Ağaç** dergisi bu çevre tarafından büyük bir heyecanla karşılanmıştır. Tunç **Kültür Haftası**'nda daha ziyade psikoloji, **Ağaç**'ta ise sanat konusunda yazılar yazmıştır. Bununla birlikte bu çevre içinde şekillenen kültür anlayışı Tunç'un bir yıl sonra yazmaya başladığı **Cumhuriyet** gazetesinde kendini göstermeye başlamış,

[355] (Aydemir), Şevket Süreyya, "*Kadro*", **Kadro**, S.1, (Ocak 1932), s. 1.
[356] Ahmet Ağaoğlu, **Devlet ve Fert**, Sanayi-i Nefise Mat., İst. 1933.
[357] Peyami Safa, **Türk İnkılâbına Bakışlar**, Kanaat Kitabevi, Ankara 1938.

ilerleyen yıllarda **Büyük Doğu** ve özellikle 1950'den sonra **Bilgi**, **Türk Düşüncesi** ve **Türk Yurdu**'nda gelişerek devam etmiştir.

Cumhuriyet'in kurulduğu yıllarda Türk İnkılâbı'nın hedefleri ve geçmişin değerleri açısından "devrimcilik" ve "ananecilik" şeklinde iki ana istikamet belirleyen Tunç her iki istikamete de mesafeli bir tutum içerisinde olmuştur. Bununla birlikte Cumhuriyet'in modernleşme projesine destek veren düşünür bu uğurda birtakım toplumsal ve kültürel değerlerden vazgeçilebileceğini belirtmiş, 1940'lı yıllara kadar orta yolu tutarak yalnızca "değişim"in zaruretini vurgulamıştır. 1938'deki bir yazısında ilk defa istikbâle bir hamle yapabilmek için mâziye dayanmak gerektiğini açık bir şekilde ifade etmiştir. Bununla birlikte mâzinin bütünüyle kabulü söz konusu değildir. Mâzi ile hâl birbirine karşılıklı tesir etmektedir. Bu bakımdan mâzinin de sürekli gelişmesi ve yeni nesillerle zenginleşmesi gerekmektedir. Başka bir deyimle mâzi geçmişte yaşayan dinamik bir unsurdur.[358]

Tunç'un geçmişin kültürel ve manevi değerleri ile ilgili görüşleri bu tarihlerden itibaren sürekli gelişerek -her ne kadar tenkit etse de- an'aneciliğe varan bir muhafazakârlığa dönüşmüştür. Tunç 1950'li yıllardaki bir yazısında an'anenin mâzide meydana gelen terakkîler olduğunu, yeni terakkîlerin de istikbâlin an'aneleri olacağını belirtmektedir. Ayrıca içtimaî hayatı bir ağaca benzeten Tunç toplumsal hayatın bir ağaç gibi köklerine bağlı olduğunu, gıdasının önemli bir kısmını köklerini teşkil eden an'anelerden aldığını belirtmektedir.[359] Tunç bu görüşlerini daha sonra "Tek Parti zihniyetinin muhafazakârlığı" ve "gericilik"ten ayırdetmek üzere "şuurlu muhafazakârlık" kavramı ile ifade edecektir.[360]

Türk muhafazakârlığının önemli konularından biri de fert, toplum ve devlet ilişkileridir. Tunç'un bu konudaki görüşleri Bergson'un şahsiyetçi ferdiyetçilik, organizmacı bir toplum ve devlet anlayışı etrafında şekillenmektedir. Henüz 1923'teki bir yazısında insanları bir çayırın otları gibi değil, her birini ayrı ayrı renk ve şekil hususiyetleri olan birer varlık olarak görmenin gerektiğini ifade etmektedir.[361] Yukarıda da belirttiğimiz gibi Tunç Cumhuriyet'in ilk yıllarında toplum (*halk*) ve siyaset üzerine bazı yazılar yazmış, fakat bu yazılar 1926'dan sonra kesilmiştir. Nihayet 1940'da Eminönü Halkevi'nde "*Halk Nedir?*" adlı bir konferans vererek bu

---

[358] Tunç, "*Kültür Muhiti*", **Cumhuriyet**, 2 Eylül 1938, s. 3.
[359] Tunç, "*Yeni Teşkilat Kanunu Projesi Münasebetiyle*", **Bilgi**, S.56, (01.12.1951), s. 3-5.
[360] Tunç, "*Liberallik ve Şuurlu Muhafazakârlık*", **Türk Yurdu**, 258, (Temmuz 1956), s. 1-4.
[361] Tunç, "*Ruhların Sulhu*", **Milli Mecmua**, I/4, (13 Kânunuevvel 1339/1923), s. 52.

konuda düşünmeye ve yazmaya tekrar başlamıştır.[362] Ona göre, geçmişte insan yığınları ve avam olarak anlaşılan halk kavramı Tanzimat şairleri tarafından uyandırılması gereken kitle, Meşrutiyet döneminde ise folklorik bir unsur olarak kabul edilmiştir. İstiklâl Harbi halkın bu folklorca telâkkisini kurtuluş ve yükseliş gayesinde birleştirmiş, bütün milleti kuşatan bir realiteye dönüştürmüştür. Artık halk deyince "bütün bir millet, yâni onun eski ve yeni bütün varlığı; dünkü, bugünkü ve yarınki bütün kültürü" anlaşılmaktadır.[363]

Tunç toplumsal değişim siyasetinde devlet ve dâhilere önemli bir rol atfetmektedir. Ona göre toplum ve devlet insan eliyle teşekkül eden ve geliştirilen yapılardır. Bu nedenle fert, toplum ve devlet arasında zorunlu bir ilişki vardır. Bununla birlikte devlet toplum sözleşmesiyle (*içtimai mukavele*) kurulan bir şirket değildir. Ona göre devlet, aile ve dini birlikler gibi ideal bir birliktir. Topluma hâkim olan ve onu bütünüyle kuşatan manevi bir ideal ve değer mefhumu olmadan herhangi bir toplumun yaşamasına imkân yoktur.[364] Bu ideali tayin edecek olanlar ise dahiler ve toplumun az bir bölümünü teşkil eden "seçkinler"dir.[365]

1940'lı yıllardan itibaren fert, toplum ve devlet ilişkilerini teorik olarak temellendirmeye çalışan Tunç demokratik bir toplum ve siyaset anlayışının hâkim olmasını hedeflemektedir. Tunç bu tarihlerden itibaren bir bakıma 1923'teki görüşlerini daha güçlü ve felsefî dayanaklarıyla birlikte ifade etme imkânı bulmuştur. Bunda "Ebedî Şeflikten Millî Şefliğe" geçişin etkisi büyüktür. Millî Şeflik dönemi bütün katı uygulamalarına rağmen önceki döneme göre daha tartışılabilir durumdadır. Nitekim 1946'dan sonra Çok Partili Hayat'a geçilmiş ve demokratik bir siyasetin ilk adımı atılmıştır.

1950'li yıllarda "muhafazakârlık" ve "liberallik" iki ana partinin genel tutumunu ifade etmektedir. Buna göre CHP muhafazakârlığı, DP ise liberalliği temsil etmektedir.[366] Tunç başlangıçta liberalizme sempati ile bakmasına rağmen liberalizmin serbest rekabeti savunan görüşleri ve maddî refahı hedefleri arasına koyması nedeniyle bu görüşten uzaklaşmış, CHP'nin muhafazakârlığının dışında kendi anlayışını "şuurlu muhafazakârlık" kavramıyla tanımlamıştır. Tunç bu kavramla siyasi bir yönelişten ziyade "tarihî bir şuuru" kastettiğini açıkça belirtmektedir. Buna

---

362 Tunç, "*Halk Nedir? (Eminönü Halkevi'nde Konferans)"*, CHP Halkevleri Neşriyatı Konuşmalar, Broşür 2, Ankara Temmuz 1940, s.25-27.
363 Tunç, "*Halk Nedir? (Eminönü Halkevi'nde Konferans)"*, **CHP Halkevleri Neşriyatı Konuşmalar, Broşür 2**, Ankara Temmuz 1940, s.25-27.
364 Tunç, "*Devlet*", **Türk Yurdu**, S.259, (Ağustos 1956), s. 85.
365 Tunç, "*Medeniyetlerin Selameti*", **Türk Yurdu**, S.257, (Haziran 1956), s. 886.
366 Tunç, "*Muhafazakârlık ve Liberallik*", **Türk Düşüncesi**, I/2, (1 Ocak 1954), s. 88-92.

göre millet hayatını bir ağaca benzeten Tunç ağacın kolları, gövdesi ve dallarıyla parçalanamaz bir bütün olduğu gibi milletlerin de kökleri, gövdesi ve dallarıyla bir bütün olduğunu belirtmektedir. Kök milletin mazisi, gelenek ve adetleridir, köklere doğrudan doğruya bağlı olan gövde ise halk topluluğudur, dolayısıyla halk gıdasını köklerden alır. Fakat asıl meyve veren dallar milletin seçkin ve aydın kesimidir. Bunları besleyen yalnızca kökler değil aynı zamanda hürriyet havası ve hürriyet güneşidir. Düşünüre göre hürriyet güneşinin doğması için toplumda iş bölümünün artması ve fertlerin çeşitlenmesi gerekir. Yaratıcı şahsiyetler ancak bu çevrede yetişirler. Aksi takdirde millet hayatı "hassasiyet", "heyecan", "gelenek ve görenek" düzeni içinde geçecek, hürriyete ihtiyaç kalmayacak, muhafazakârlık ise bir "an'aneperestlik"ten ibaret kalacaktır.[367]

Tunç'un bir ağaca benzettiği toplum yapısı tam olarak organik bir bütüne işaret etmektedir. Bu anlayışa göre tabiat gibi fert ve toplumlar da tekâmül etmekte, "daimî oluş"larla ilerlemektedir. Bu bakımdan ağaç örneği onun 1940'lı yıllardan itibaren teorik olarak kurmaya çalıştığı fert, toplum ve devlet mefhumunu tam olarak izah eden bir muhtevaya sahiptir. Başka bir deyimle ağaç örneği Tunç'un muhafazakârlığı ile toplum ve siyaset anlayışını özetlemektedir.

Diğer taraftan Tunç'un muhafazakârlığı ve milliyetçilik anlayışı onun "bir cihan medeniyeti" idealine mani değildir. Tunç organik toplum anlayışı gereği bütün medeniyetlerin günün birinde bir "dünya medeniyetini" kuracağını düşünmektedir. Bunun en önemli nedeni ise bilim ve teknik alanındaki gelişmeler ile insanlığın daha yüksek idealler peşinde olmasıdır. Ona göre tabiattaki "oluş" insanlık için de geçerlidir. Tabiat yapısı gereği nasıl birçok küçük bütünleri ihtiva eden büyük bir birlik ve ahenkli bir bütün oluşturmuşsa insanlık da ilk zamanlardan beri bu tür bir birliğe doğru giderek kendi kendini yaratmaktadır. Çünkü esas itibariyle o da büyük âlem gibi bir 'bütün'dür, birdir; ırk, kan, memleket, millet ve din gibi, farkları ve medeniyet seviyeleri ne olursa olsun parçalanamaz bir âlemdir. Tabiattaki bütün varlıklar karşılıklı dayanışma ve ahenkli bir bütün yolunda ilerlerken insanlığın bunun dışında kalması mümkün değildir.[368]

Tunç'un bu tarihlerde Alman kültür tarihçisi Hermann Graf Keyserling (1880-1946)'in çok kültürlülük ve evrenselcilik idealinden etkilenmiştir. Tunç bu anlayışı E. Kant'ın dünya yurttaşlığı ve A. Comte'un insanlığı teolojik ve metafizik evrelerden sonra pozitif bir evreye ulaşacağı ve böylece tam bir ilerlemenin gerçekleşeceğini

---

[367] Tunç, "*Liberallik ve Şuurlu Muhafazakârlık*", **Türk Yurdu**, 258, (Temmuz 1956), s. 1-4.
[368] Tunç, "*Tabiat, Tarih ve Ahlak Nasıl Bir Yolculuk Aleminde*", **Cumhuriyet**, 18 Haziran 1944, s. 2.

savunan üç hal kanunu ile terkip ederek "terakkî" fikri çerçevesinde insanlık ve medeniyet idealine ulaşmıştır. Bu bakımdan Tunç'un 1927'de **Hayat** mecmuasındaki "terakkî" yazılarının nihai noktada bir cihan medeniyeti düşüncesini hazırladığı söylenebilir. Nitekim bu tarihlerde Felsefe Cemiyeti'nde Sami Dinlerin Birliğine dair yaptığı konuşmada idealizm kavramından yola çıkarak Sami dinlerin peygamberlerini birer idealist olarak takdim etmekte, idealizmin ise bütün kutsal kitaplarda şeriat, itikat ve ibadet şeklinde ortak unsurlardan oluştuğunu belirtmektedir. Bu idealizmin gayesi ise bütün ruh, şekil, iman, ümit, muhabbet ve hak temayüllerini geliştirmektir. Bu bakımdan bütün kutsal kitapların "tek bir Kitab-ı Mukaddes" halinde yüceltilmesi ve öğretilmesi yerinde olacaktır.[369] Tunç'un bu görüşleri tepkiyle karşılanmış, Tunç ise eleştirilere karşı dini fikirlerde bir senteze gittiğini, asıl amacının bütünleyici bir realizm yapmak olduğunu belirtmiştir.[370]

Tunç'un beynelmilel bir medeniyet arayışında I. ve II. Dünya Savaşları etkili olmuştur. Nitekim Tunç 1940'lı yıllardan itibaren Avrupa medeniyeti ekseninde yeni bir medeniyetin kurulmasını tasavvur etmektedir. Ona göre dünyanın selameti bu yapıya bağlıdır; bu yapı aynı zamanda "içtimai bir adalet"i temin edecektir. Bu nedenle "yeni bir kafa ile yeni bir dünyaya" gitmenin zamanı gelmiştir.[371] Tunç dünyanın er veya geç bir birliğe doğru gideceği inancını yaşamının sonuna kadar korumuş ve savunmuştur.

c. Felsefe Terimleri ve Dil Yazıları

Türk muhafazakârlığının en önemli kültürel meselelerinden biri de dil meselesidir. Tunç başlangıçta dilin yenileştirilmesini savunmaktadır. Daha 1923'te **Millî Mecmua**'daki bir yazısında kelimelerin de kullanıla kullanıla eskidiğini, yeni ihtiyaçlar karşısında eski tabirlerin ihtiyacı karşılamaya yetmediğine işaret etmektedir.[372] 1928'de Harf Devrimi gerçekleştirildiğinde Darülfünun yeni harfler konusunda halka konferanslar vermeye başlamış ve ilk konferansı Tunç vermiştir.[373] 1930'lu yılların başında rejimin ulus-devlet projesi etrafında millî bir tarih ve dil yaratma girişimi neticesinde 1932'de *Türk Dili Tetkik Cemiyeti* kurulmuş, aynı yıl *Birinci Türk Dil Kurultay*'ı toplanmıştır. Ne var ki kurumun dilde köklü bir değişime

[369] (Tunç), "*Dini İdealizmi*", **Hayat**, III/72, (12 Nisan 1928), s. 14.
[370] ---, "*Türk Felsefe Cemiyeti*", ***Hayat***,*IV/90, (16 Ağustos 1928),* s. 230-231.
[371] Tunç'un evrensel medeniyetle ilgili bazı yazıları için bkz. Tunç, "*Avrupa Medeniyeti ve Dünyanın Selameti*", **Cumhuriyet**, 16 Nisan 1944, s. 2; "*Avrupa Medeniyeti ve İçtimai Muvazene*", 30 Nisan 1944, s. 2; "*Avrupa Medeniyeti ve İnsan Fikri*", 7 Mayıs 1944, s. 2; "*İnsanlığa Hizmet Arzusu ve Hüsranları*", 9 Temmuz 1944, s. 2; "*İçtimail Adalete Doğru*", 5 Ağustos 1945, s. 2; "*Dünyamızın Bugünkü Halini Doğuran Derin Sebepler*", 6 Haziran 1948, s. 2; "*Yeni Bir Kafa ile Yeni Bir Dünyaya Doğru*", 6 Aralık 1948, s. 2.
[372] Tunç, "*Münevverlik Mefhumu*", **Milli Mecmua**, I/1, (1 Teşrinisani 1339/1923), s. 4.
[373] Özerdim, s. 23.

gitmesi, başka bir deyimle geçmişi hatırlatan bütün kelimelerin Arapça ve Farsça'dır diyerek tasfiye edilmeye çalışması bazı tepkileri de beraberinde getirmiş, aynı zamanda bu girişim bugüne kadar uzayan bir tartışmayı başlatmıştır.

Dilde köklü değişiklik siyaseti Tunç'un en hassas olduğu konulardan biridir. Çünkü o dilin bir düşünme biçimi, bir dünya görüşü olduğunu düşünmektedir. 1939'daki bir yazısında tasfiyeci bir yaklaşımla dile müdahale etmenin mukavemetlerle karşılaşacağını ve dilde köklü bir değişikliğin mümkün olmadığını savunmaktadır. 1942'de Maarif Vekâleti tarafından felsefe terimlerinin Türkçeleştirilmesi konusunda görevlendirilmiş, Tunç bu komisyonda yalnızca eskiyen kelimelerin yerine yenilerinin konulmasını, manevi ilimlerde ise radikal bir değişimin tehlikeli olacağını ileri sürmüştür. Tunç'un bu görüşleri komisyon üyeleri tarafından tepkiyle karşılanmış, Tunç bu toplantılardan kendi açısından bir sonuç alamamıştır. Onun bu konudaki görüşlerini bu tarihlerde **Cumhuriyet** gazetesindeki yazılarından takip etmek mümkündür.[374] Dilin ideolojik bir mesele haline getirilmesinden dolayı bir süre sessiz kalmayı tercih eden Tunç 1946'daki "görece serbestlik ortamı"nın doğurduğu hürriyet havası içinde 1948'de başkanı olduğu Muallimler Birliği vasıtasıyla bir Dil Kongresi toplayarak hükümeti protesto etmiş ve devletin dile müdahale etmekten vazgeçmesini istemiştir. Tunç bu tarihlerden itibaren "*Dil Davası Etrafında Tenkitler*"[375]; "*Özdil Teranesi*"[376]; "*Türk Dili Tecrübe Tahtası Olamaz*"[377]; "*Dil Devrimcilerinin Fobileri*"[378] gibi yazılarla dilde tasfiyeciliği şiddetle tenkit etmiştir.

d. Sanat ve Edebiyat Yazıları

Tunç'un felsefe anlayışında edebiyat ve sanatın önemli bir yeri vardır. Felsefeci ve ruhiyatçı olduğu kadar şair ve ressam olan Tunç bu konuda 100'e yakın yazı kaleme almıştır. Tunç edebi yazılarında şiir, şair, ilham, Türk şiirinin sorunları, yeni şiir akımları, folklorculuk faaliyetleri, edebi karakterler, vezin ve kafiye gibi konuları ele almaktadır. Bu yazılar psikoloji konularıyla iç içedir. Örneğin şiir her şeyden önce bir yaratmadır ve şairin iç dünyası ile alakalıdır. Şairin sözleri de onun iç dünyasının tercümesinden başka bir şey değildir. Felsefe ve psikolojide iç müşahedeyi felsefi bir yöntem ve bir bilgi kaynağı olarak kabul eden Tunç insanlığın gelişmesinde dini, mistik tecrübenin mühim bir payı olduğunu belirtmektedir. İlhamını din hayatından

---

374 Tunç 1942'de felsefe terimleri ve dil konusundaki görüşlerini **İnsan Ruhu Üzerinde Gezintiler** adlı kitabında toplamıştır. Kitabın ilgili bölümü için bkz. Tunç, *İnsan Ruhu Üzerinde Gezintiler*, Cumhuriyet Basımevi, İst. 1943, s. 247-287.

375 Tunç, "*Dil Davası Etrafında Tenkitler*", **Bilgi**, V/53, (01 Eylül 1951), s. 8 ve 15.

376 Tunç, "*Özdil Teranesi*", **Bilgi**, 63 , (01 Temmuz 1952), s. 1-2.

377 Tunç, "*Türk Dili Tecrübe Tahtası Olamaz*", **Bilgi**, 61, (01 Mayıs 1952), s. 1.

378 Tunç, "*Dil Devrimcilerinin Fobileri*", **Bilgi**, 64-65, (Ağustos- Eylül 1952), s. 1.

alan ve mutlak hakikatle kaynaşmayı deneyen bir tecrübe, mistik bir felsefe vardır. Şair tecrübesini peygamberlerin tecrübelerine benzeten düşünür mistik tecrübenin gerçekliğini peygamberlerin vahiy ve mistik tecrübeyle eriştikleri hakikatin geniş ve derin tesirine bağlamaktadır.[379] Ona göre ruhun şuur dışında kalan ve gayrı şuur denilen bir tarafı vardır. Şuur gibi kendisini doğrudan doğruya göstermemekle birlikte varlığı konusunda hiç şüphe yoktur. Rüyaların insanlar üzerinde uyandırdığı hayret, yeni, tuhaf, orijinal terkipleri yapan gizli bir dinamizmin varlığını göstermektedir.[380] İşte her türlü orijinal duyuş ve düşünüşler insanın iç dünyasından gelmektedir. Bu dünya ile en iyi irtibat kuranlar ise şairlerdir.

Tunç'un bu görüşleri sanatın bütün alanları için geçerlidir. Sanatın her şeyden önce bir yaratma faaliyeti olduğunu ifade eden düşünür bu konudaki realist görüşleri tenkit etmektedir. Ona göre sanat kendiliğinden var olan bir şey değildir. Bu yüzden sanatı "safdil bir realizma" ile izah etmeye çalışanlar "ruhsuz yapma çiçek" hayalini aşmış değillerdir. Sanat dünyasının var olabilmesi için alakanın fayda ve menfaat kaygılarından uzaklaşması da yetmez. Çünkü "hasbî temaşâ bize yalnızca kaliteler dünyasını duymak" imkânını verir. "Ruhun kendi halindeki akışlarına gitmek, coşkun bir hassasiyeti boşaltmak" ile de sanat yapılmaz. Çünkü his ve heyecanların doğrudan doğruya ifadesinde bir sanat dili değil, kelime, ses, çizgi veya renklerle yapılmış bir "mimik", bir taklit vardır. Bu ise sanat unsuru olmayıp en iptidai bir intibak vasıtasıdır. Ona göre sanat "mevcut birşey değil, yapılacak bir hakikat"tir. Bu yüzden "sanat, işini bitirdiği ve muvaffak olduğu zaman bizi kopyalar ve fikirler karşısında değil, kendi doğurduğu şekiller karşısında" bırakır. Her günkü idrâklerimizde bile kendi âlemimiz vardır. Çünkü ruh bir seçme (ıstıfa) cihazıdır.[381] Sanatı sanat olarak ve sanat haysiyetiyle anlayan ve özellikle yaratanlar için sanatın kendinden başka bir gayesi yoktur.[382]

Tunç resim sergileri, ressamlar ve Türk resmi ile ilgili yazılarında ise bir resim sanatçısı olmanın ötesinde Türk resminin istikameti ve felsefesi üzerine orijinal duyuş ve fikirler ortaya koyan kuvvetli bir münekkit portresiyle karşımıza çıkar. Resim sergileri ve resme dair kaleme aldığı ilk yazısında güzel sanatlar arasında resmin ruhî bir hususiyeti olduğuna işaret etmektedir. Ona göre her sanat gibi resmin de kendine ait bir konusu, bir gayesi, hususi bir mahiyeti ve kendine ait bir güzelliği vardır. Mesela edebiyattaki sürekli akış ve mütemadi oluş yerine resimde sabit bir duruş ve

---

379 Tunç, "*Şair Tecrübesi ve Onun Dünyası*", **Cumhuriyet**, 4 Temmuz 1945, s. 2.
380 Tunç, "*İlham'a Dair*", **Cumhuriyet**, 20 Ekim 1946, s. 2.
381 Tunç, "*Sanat Dünyası*", **Ağaç**, S.I, (14 Mart 1936), s. 3-4.
382 Tunç, "*Kendi Kendine Olan Sanat*", **Kültür Haftası,** I/5, (12 Şubat 1936), s. 89.

ancak bir kere oluş vardır.[383] Bu nedenle resim her şeyden önce ruhla alakalıdır. Ruhî hareketler bir tabloda gösterilmediği gibi tablo serileriyle de temin edilemez. Bu yüzden ressamlar "ruhun romanını edebiyata" bırakmalıdırlar. Resmin hakiki muvaffakiyeti *enstantane* yakalayışlardadır.[384]

Felsefi akımlarla güzel sanatlar arasında sıkı bir ilişki olduğunu belirten düşünür ressamların yalnız teknik ve ihtisas ile yetinmeyip felsefi kültürlerini artırmaları gerektiğini ifade etmektedir. Genç ressamlara ise şu sözlerle yol göstermektedir: "Önümüzdeki neslin üstadları olacak genç ressamlara gelince, bunların hemen bütün eserlerinde mahallî ve millî bedâie koşmak ve açık havada çalışmak gibi umumi bir temâyül belirdiğine nazaran *Hayata ve Milliyete Doğru* gitmek resmimizin istikbali olacaktır"[385].

Düşünür diğer bir yazısında ise resmin metafizikle ilişkisinden söz ederek bu çerçevede natüralist, idealist, rasyonalist akımlar ve bu akımlara tepki olarak doğan *empresyonist* ve *neo empresyonist* akımlardan söz etmektedir. Ona göre bütün bu akımlar resimde nihaî noktaya ulaşabilmiş değildir. Diğer sanatlar gibi resmin de bağımsız bir dünyası olduğunu düşünen yazar tıpkı hayatın tekâmül ettiği gibi resmin de tekâmül ettiğini ve kendi hamlesi olan bedii heyecanlarını nesilden nesile aktardığını düşünmektedir. Bu bakımdan henüz ne şiir, ne musiki, ne mimari, ne heykeltıraşlık tekâmülünü bitiremediği gibi resim de bitirmiş değildir. Güzel sanatların ilhamlarının, şekil, fikir ve tekniklerinin hiç bitmemesi bu yüzdendir.[386].

Tunç resim sergilerinin açılmasında, özellikle gençlerinde sergilerinde büyük ümitler görmektedir. İstiklal Mücadelesi'nin bütün müesseselerimizde tamamlanması gerektiğini düşünen yazar genç ressamlardan da bu hamleyi beklemekte, "mefkûreci ressamlık"ı yeni nesillere tavsiye etmektedir. Çünkü "mefkûreci Türk Cumhuriyeti bu nesillerin inkişafları için bulunmaz bir muhit yaratmıştır. Güzel Sanatlar Akademisi'nin ihtiva ettiği gibi en hür ve orijinal sanat eserlerini takdir edebilecek yepyeni bir millet de yetiştirmektedir"[387].

Düşünüre göre modern resimde Türk ressamlarının yerini görmek için hiç olmazsa Fransız resminin son seksen yıl içinde geçirdiği aşamaları ve ifade etmek istediği şeyleri kısaca bilmek lazımdır. Yazar bu nedenle klasik resim ekollerini

---

[383] Tunç, "*Resmin Ruhiyatı ve Ressamlarımız*", **Dergâh**, III/33, (20 Ağustos 1338/1922), s. 130.
[384] Tunç, "*Resmin Ruhiyatı ve Ressamlarımız*", s. 133.
[385] Tunç, "*Resmin Ruhiyatı ve Ressamlarımız*", s. 133.
[386] Tunç, "*Resim ve Metafizik*", **Dergâh**, III/35, (20 Eylül 1338/1922), s. 164.
[387] Tunç, "*Genç Ressamlar Sergisi Arefesinde*", **Hayat,** V/125, (18 Nisan 1929), s. 403.

temsilcileri ve ana fikirleri çerçevesinde özetleyerek Türk resmine istikamet vermeye çalışmaktadır.[388] Tunç bu çerçevede "Müstakiller", "Yeniler, Akademi", "D Grubu", "Onlar" gibi Türk resminin önemli gruplarını sergileri çerçevesinde değerlendirmiş, bunların dışında Arif Bedii, Elif Naci, Fahrünnisa, Haşmet Akalın, H. Mercan, Bedri Rahmi Eyüboğlu gibi ressamların sergileri hakkında müstakil yazılar kaleme almıştır.

Tunç'a göre resim sergileri "sadece bir güzellik gösterisi, bir estetik ziyafeti, şöyle böyle hoşça bir seyredilip geçmek için yapılan faaliyetler değildir. Resim gözle görülebilir ne varsa bunlardaki renk, şekil ve çizgi unsurlarını estetik bir düzende tertibetmek, gölge ve renk sanatını, siyah ve beyaz münasebetlerini yerli yerinde kavrayıp ifade etmek, kompozisyon çeşitleri bulmak ve bunları açacak, daha kuvvetle gösterecek bir fonda aksettirmek, bir kelime ile insan kafasını bütün meleke ve iktidarlariyle çalıştırarak yaratıcı bir kudret göstermek"tir.[389] Bu nedenle onun resim sergilerinde aradığı temel özellik her şeyden önce "şahsiyet"tir. Arif Bedii'nin resim sergisi dolayısıyla resim sergileri, ressam ve resim arasındaki ilişkide şahsiyeti dikkate aldığını şu sözlerle göstermektedir:

> "Sergilerden aranan şey bile boyanmış tualler değil, orijinal şahsiyetlerdir. Ressam dediğimiz gibi tuval boyıyan bir adam değil, boyadığı tual vasıtasile şahsiyet gösteren bir san'atkârdır. Yüzlerce resim olup ta bir kaç şahsiyet olmazsa seyredilecek ne vardır?"[390]

Tunç resmin felsefesi, tarihi ve resim sergileri hakkındaki görüşlerini ifade ederken resimde görülen materyalist eğilimleri "put yaratma temayülü" olarak nitelendirmektedir. Düşünür 1950'li yıllarda idare ve siyaset dünyasından başlayarak sanat dünyasına da sirayet eden bir "put yaratma temayülü" olduğunu ve "aranan put"un, tabiatı itibariyle diğer sanatlara göre daha açık seçik, göz, akıl ve duyguya hitap eden resimde bulunduğunu ifade etmektedir. Ona göre bu temayülün her yerde "mihrapları, tapıcıları ve müminleri türemiştir; hutbeleri tâ akademilerde okunmakta, va'zları her yerde ve her fırsatta" verilmektedir. Tunç bu temayülü şu sözlerle tasvir etmektedir: "Hayran oldukları tablo çifte suratlı ve bir memesi karnında mı ne âlâ!... Elverir ki putun imzası olsun!... iki üç rengi yakıştırarak bir motif mi yapıyor: Harika!..," Ona göre putu olan ve putlaştırılan bu resmin adı "mücerret resim", yani *non figüratif* resimdir. Tunç'un bu resimle ilgili şu değerlendirmesi bu resmin salikleri için ciddi bir eleştiri mahiyetindedir:

> "Figüratif, şekle aid, yahud şekilli demek olan eski resme karşı bu resim şekilsiz, suretsiz, Türk ağzile "suratsız bir resim" olacakmış!... Bu prensipe göre surat yapılsa

---

388 Tunç, "*Ressamlarımızı Anlamak İçin*", **Hayat,** VI/142, (29 Teşrinievvel 1929), s. 3-4.
389 Tunç, "*Resmin Kültür Rolü ve Resim Sergilerini Nasıl Seyretmeli*", **Türk Yurdu,** 252, (Ocak 1956), s. 487-489.
390 Tunç, "*Resim Sergilerimiz ve Arif Bedii*", **Kültür Haftası,** I/17, (6 Mayıs 1936), s. 323.

bile suratsız olmak icab edeceği içindir ki o ukubetleri görüyor, gözümüz, gönlümüz açılıyor!..".

Resmin bu şeklini "bir zevk şaşkınlığı" ve "bir zevk körlüğü" olarak değerlendiren Tunç bu temayülün kendimizi tamamen inkâr etmek olduğunu, akademilere kadar giren bu nihilist ruhun körpe, canlı kabiliyet ve istidatları bir sam yeli gibi kavuracağını ifade etmektedir.[391] Bu bakımdan *non figurative* resim arayışlarını "resme de sirayet eden bir ideoloji salgını" olarak değerlendiren Tunç bu resmin nasıl bir anlayıştan kaynaklandığını şu sözlerle dile getirir: "Öyle ya, mademki yepyeni bir devre giriliyor, her şey gibi resim de yepyeni, bambaşka olacak ve olmalıdır da… İnkılâb bu… Şaka götürmez. Ciddî, çok ciddi olmak lazım".[392]

Tunç Türk resmini giderek etkisi altına alan *non figüratif* veya *sürrealist* resim hakkındaki bu sert yazılarından sonra *Türk Resim Sanatı Nereye Gidiyor?* başlıklı bir yazı kaleme almış, burada önceki fikirlerden vazgeçmemekle birlikte resmin yeni *empresyonizm*, (*Nabisme*, *Fauvisme*, *Cubisme*) denemelerinden sonra *sürrealizm* denilen soyut resme doğru bir yol aldığını, fakat henüz emekleme çağında olan bu soyut sanatın istikrarlı bir şekilde geleceğin sanatı olup olmayacağını zamanın göstereceğini belirtmektedir. Tunç'un son yazısında yeni resme bir fırsat tanıdığı fakat kendi ifadesiyle "sanatın kaypak ve oynak ruhu"nun böyle mantığa dayanan bir resim üzerinde karar kılamayacağı fikrinde olduğu anlaşılmaktadır.[393]

Düşünürün özellikle sanat görüşlerinde büyük ölçüde Bergson'un felsefesi ve sanat anlayışının izleri görülmektedir. Sanat ve edebiyat gibi bütün yaratıcılık alanlarında onun özellikle üzerinde durduğu konu üslûb'tur. Ona göre gerçekte yaşayan, yaşadığı gibi düşünen ve düşündüğü gibi konuşan yalnızca üslûbtur. Yaratma da ancak bir üslûb içinde olur. Dünya kurulduğundan beri söylenmeyen fikir kalmamıştır. Fakat yeni bir üslûb yaratanlardır ki bu fikirleri sürekli tazelerler.[394]

e. Tanıtım ve Tenkit Yazıları

Tunç'un felsefeci ve ruhiyatçı kişiliği yanında en önemli özelliklerinden biri de "güncel bir münekkit" oluşudur. Fikir hayatının ilk yıllarından itibaren yeni akımları, yeni fikirleri, yeni yazar, şair ve kitapları tanıtmayı kendisine vazife edinen Tunç özellikle 1937'den sonra **Cumhuriyet** gazetesindeki yazılarında sanat, edebiyat, felsefe ve psikoloji alanında birçok yazar, kitap ve araştırmayı fikir âlemine sunmuştur.

---

[391] Tunç, "*Zamanımızın Put Yaratma Temayülleri*", **Cumhuriyet**, 29 Mart 1950, s. 2.
[392] Tunç, "*Resme de Sirayet Eden İdeoloji Salgını*", **Cumhuriyet**, 7 Nisan 1950, s. 2.
[393] Tunç, "*Türk Resim Sanatı Nereye Gidiyor?*", **Cumhuriyet**, 16 Şubat 1951, s. 2. (Bu yazı Tunç'un Cumhuriyet gazetesindeki son yazısıdır.)
[394] Tunç, "*Büyük Sanatkâr ve Büyük Münekkid*", **Cumhuriyet**, 29 Eylül 1946, s. 2.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Tunç'un bu başlık altında değerlendirilebilecek 75 civarında yazısı bulunmaktadır. Bunların hepsine bu sınırlı çalışma içinde yer verilemeyeceği için bunlardan yalnız portreleri çizilen kişilerin isimleri ile tanıtılan kitapların yazar ve mütercimlerini belirtmekle yetineceğiz.

Tunç fikir ve kültür hayatımızda önemli gördüğü bazı kişileri çeşitli vesilelerle anarak onların dikkate değer bazı özelliklerine işaret etmektedir. Bu kişiler içinde Türk fikir hayatının önemli isimleri olduğu kadar Batılı filozoflar da yer almaktadır. Tunç'un kendileri için müstakil yazılar kaleme aldığı kişileri şöyle sıralamak mümkündür: Ölümü dolayısıyla zevk-i selim sahibi Dişçi Halid Şazi Bey[395]; Prensip ve mefkûre sadakati yönüyle ve bir anma vesilesiyle Ziya Gökalp[396]; Kaldırımlar şairi Necip Fazıl Kısakürek[397]; Ölümü dolayısıyla devlet adamı ve mebus Necâti Bey[398]; Fikri şahsiyeti bakımından Mehmet İzzet Bey[399]; Ölümü nedeniyle Freud[400], Bergson[401], Paul Valery[402] ve P. Janet[403]; Jean Jacques Rousseau ve Emil[404]; J. P. Pavlov[405]; Mehmet Ali Aynî[406]; Türk şiirinin büyük şairi Yahya Kemal[407]; Ölüm yıldönümü nedeniyle Atatürk[408]; İnkılâpçı eğitimin öncülerinden İhsan Sungur[409]; Doktor Hulusi Behçet[410]; Ernest Von Aster[411]; İlki 1952, ikincisi 1956'da olmak üzere

---

395 Tunç, "*Bir Şahsiyet*", **Dergâh**, I/2, (1 Mayıs 1337/1921), s. 31.
396 Tunç, "*Ziya Bey'deki Prensip ve Mefkûre Sadakati*", **Milli Mecmua**, I/24, (5 Teşrinisani 1340/1924), s. 385-386; Tunç, "*Ziya Gökalp'a Ait Hatıralarım (O'nun Hatıraları IV)*", s. 146-148; "*Ziya Gökalp'i Anarken*", **Çığır**, VII/80, (Temmuz 1939), s. 124-125.
397 Tunç, "*Kaldırımlar'ın Necip Fazıl'ı*", s. 497-498; **Virgül,** 17, (Mart 1999), s. 52-53.
398 Tunç, "*Mesut Ölü*", **Hayat,** V/111, (10 Kânunusani 1929), s. 126.
399 Tunç, "*(Mehmet) İzzet Bey'in Fikri Şahsiyeti*", **Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası,** VII/5, (Şubat-Mart 1931), s. 25-29; Tunç, "*Mehmet İzzet*", **İş**, IV/23-24, (1940), s. 72-75.
400 Tunç, "*Freud'un Ölümü*", **Cumhuriyet**, 29 Eylül 1939, s. 5; **Çığır**, VII/82, (Eylül 1939), s. 167-168; **Enerji**, III/26, (10.10.1939), s. 572-575.
401 Tunç, "*Bergson'un Ölümü*", **Cumhuriyet**, 8 İkinci Kanun 1941, s. 3.
402 Tunç, "*Paul Valery'nin Ölümü*", **Cumhuriyet**, 29 Temmuz 1945, s. 2.
403 Tunç, "*Fransız İlminin Büyük Bir Kaybı*", **Cumhuriyet**, 20 Nisan 1947, s. 2.
404 Tunç, "*Jean Jacques Rousseau ve Emil*", **Cumhuriyet**, 25 Haziran 1944, s. 2.
405 Tunç, "*J. P. Pavlov*", **Kültür Haftası,** I/14, (15 Nisan 1936), s. 263-264.
406 Tunç, "*Milli Bir Fikir Günü*", **Cumhuriyet**, 21 İkinci Kanun 1943, s. 2.
407 Tunç, "*Tanrı Şair*", **Cumhuriyet**, 9 Birinci Teşrin 1938, s. 3; Tunç, "*İnsan ve Şair: Yahya Kemal'e*", **Cumhuriyet**, 15 Birinci Kanun 1940, s. 3; Tunç, "*Onun Sesi*", (Doğumunun Yüzüncü Yıldönümünde Yahya Kemal'e Saygı, Yahya Kemal'i Sevenler Derneği Yay., No:4, İst. 1984, s. 139-140. içinde), (Yazının ilk olarak nerede yayımlandığı tespit edilememiştir).
408 Tunç, "*Atatürk'ü Düşünürken: Hayatiyetimizin Büyük Timsali*", **Cumhuriyet**, 10 İkinci Teşrin 1944, s. 2.; "*Hayatiyetimizin Büyük Timsali*", **Kemalizm**, VII/73, (Ağustos 1968), s. 11; Tunç, "*Atatürk'ün İradesi*", **Cumhuriyet**, 10 İkinci Teşrin 1942, s. 2; Tunç, "*Onun Büyük Eseri Türk'ün Realist Dehasına Uygun Olarak Yaratıldı (10 Kasım Münasebetiyle Atatürk İçin)*", **Cumhuriyet**, 10 İkinci Teşrin 1941, s. 2.
409 Tunç, "*Terbiye İnkılâpçılarımızdan İhsan Sungur*", **Cumhuriyet**, 30 Haziran 1946, s. 2.
410 Tunç, "*Büyük Doktorlarımızı Tanımamız Lazımdır*", **Cumhuriyet**, 9 Mayıs 1943, s. 2.
411 Tunç, "*Ernest Von Aster Hakkında İntibalar*", **İş**, XV/91-93, (1949), s. 99.

Muallimler Birliği'nin tertip ettiği iki program vesilesiyle sanat tarihçisi Profesör Albert Gabriel[412].

Tunç'un tanıttığı veya tenkit ettiği kitapları ve yazarlarını ise şöylece sıralayabiliriz: Hilmi Ziya Ülken, *İslam Sanatı*; Selmin Evrim, *Freud, Hayatım ve Psikanaliz*; Prof. Tahir Taner, (Türk Kriminoloji Enstitüsü'nün hazırladığı Kriminolojik İstatistik); Mehmet Ali Sebük, *Kriminoloji*; Hayri Üstündağ, *Kültür Sahibi Milletlerin İnkırazları*; H. Fikret Akat, *Milliyet İdeali ve Topyekün Milli Terbiye*; Sadrettin Celal Antel, *Umumi Didaktik*; İzzeddin Şadan, *Birsam-ı Saadet*; Mehmet Ali Aynî, *Milliyetçilik*; Peyami Safa, *Türk İnkılâbına Bakışlar I-II*; Mümtaz Turhan, *Yüz İfadelerinin Tefsiri Hakkında Tecrübî Bir Tetkik*; Mümtaz Turhan, *Beden Yapısı ve Karakter*; Sabri Esat Siyavuşgil, *Çocukta Dil ve Düşünce*; Sabri Esat Siyavuşgil, *Karagöz*; Ahmet Hamdi Başar, *Değişen Dünya İçinde Davalarımız*; Ahmet Hamdi Başar, *Bir Medeniyetin Sonu*; Ahmet Ağaoğlu, *Üç Medeniyet*; Mehmet İzzet, *Milliyet Nazariyeleri ve Milli Hayat*; Mehmet Emin, *Kant ve Felsefesi*; Suut Kemal Yetkin, *Edebi Meslekler Tarihi*; Ahmet Hamdi Tanpınar, *Abdullah Efendinin Rüyaları*; Ahmet Hamdi Tanpınar, *Beş Şehir*; Abdülhak Şinasi Hisar, *Fahim Bey ve Biz*; Abdülhak Şinasi Hisar, *Boğaziçi Mehtapları*; Şükûfe Nihal, *Sabah Kuşları*; Müfide Ferit Tek, *Pervaneler*; Necdet Evliyagil, *Dünyada Bugüne Kadar Aşk Hakkında Neler Söylendi?*; İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, *Kur'an Tercümesi*; Emin Âli Çavlı, (J. J. Rousseau), *İlimler ve San'atlar Hakkında Nutuk*; Burhan Toprak, (Epictetos), *Düşünceler ve Sohbetler*; Şaziye Berin, (Platon), *Ziyafet*; Faika İsamettin, *Dekarte ve Felsefesi*; E. J. W. Gibb, *Osmanlı Şiir Tarihi*, (Halide Edib nezaretinde Vahid Turhan, Mina Urgan, Kasım Küfralı, Mükerrem Yürükoğlu ve Ercümend Atabaylar'dan oluşan bir komisyon tarafından tercüme edildiği belirtilmektedir); Cemal Yeşil, *Rübailer*; Selim Nüzhet Gerçek, *Türk Temaşası*; Mazhar Şevket İbşir, *Rönesans Sanatı*; Akil Muhtar Özden, *İlim Bakımından Ahlak*; Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, *Ahlak Tarihi*; Faik Türkmen, *Milli ve Askerî Ahlak*; Mimar Sedad Çetintaş, *Türk Mimari Anıtları*; Nurullah Berk, *Türkiye'de Resim*; M. Sami Yetik, *Ressamlarımız*; M. Faruk Gürtunca, *Çocuk Sesi* (Dergi); *Doğan Kardeş* (Dergi); *İngiliz Pedagoji Bülteni*; *İş Mecmuası ve Yayınları*.

Bütün bu yazılardan çıkan sonuç şudur: Tunç döneminin bütün fikir ve sanat hareketlerini dikkatle takip eden ciddi bir münekkittir. O yalnızca felsefe ve psikoloji eserlerini değil, sanat ve edebiyat eserlerini de takdim ve tenkit ederek bu konularda da yetkin bir isim olduğunu göstermiştir. Yukarıda adı geçen isimlerden bir kısmı

[412] Tunç, "*Profesör Albert Gabriel'e Hitabe*", **Bilgi**, 64/65, (Ağustos-Eylül 1952), s. 2 ve 16; Tunç, "*Prof. A. Gabriel İçin*", **Bilgi**, 116, (Kasım 1956), s. 6 ve 18.

Tunç'un meslektaşı, arkadaşı veya öğrencisidir. Bu eserlerden bazılarının telif veya tercümesini ise bizzat kendisi teşvik etmiş, bir kısmına da önsöz ve giriş yazmıştır.

Bunlardan başka Tunç'un bu başlık altında değerlendirilebilecek bazı inceleme yazıları da vardır. Düşünür bu yazılarda başta Bergson olmak üzere Descartes, Théodule Ribot, Pierre Janet, Pavlov, Emile Bréhier ve M. Gidings gibi ilim adamlarının bazı konulardaki görüşlerini inceleyen etütler kaleme almıştır. Tunç Bergson'a dair etütlerinde onun Claud Bernard (1813-1878) hakkındaki görüşleri, gülme ve gülünçlük meselesi ve nihayet sanat ve sanatçı konusundaki düşüncelerine yer vermektedir. Descartes felsefesini ana çizgileri ve zaman mefhumu açısından ele alan düşünür psikolojiye dair incelemelerinde de Ribot'nun biyografisi ve psikolojisi, aynı şekilde Janet'nin psikolojik görüşleri ve psikolojide açmış olduğu çığır, Pavlov'un gaye ve hürriyet içgüdüleri gibi konuları ele almaktadır. Tunç bunlardan başka Bréhier'in *Histoire de la Philosophie Allemande* adlı kitabının tenkidi ve Ortaçağ felsefesi hakkındaki görüşlerine yer vermekte, M. Gidings'in terakkî fikirleri üzerinde durmaktadır.

II. BÖLÜM

FELSEFİ GÖRÜŞLERİ

II. BÖLÜM

FELSEFİ GÖRÜŞLERİ

A. TÜRKİYE'DE BERGSONCULUK VE MUSTAFA ŞEKİP TUNÇ

Türkiye'de Bergonculuk denilince akla ilk gelen isim Mustafa Şekip Tunç'tur. Bu akım 1920'li yıllardan itibaren başta **Dergâh** çevresi olmak üzere M.Ş. Tunç'un gayretleriyle Türk felsefesinde temsil edilen felsefî bir akım haline gelmiştir. Tunç'un felsefenin temel alanlarıyla ilgili görüşlerinin neredeyse tümü Bergson'un "oluş" ve "yaratıcı tekâmül" fikrine dayanır. Tunç, Batı'da ruhçu geleneği temsil eden filozofları da dikkate alarak, Bergson'un görüşlerini felsefe, psikoloji, sanat, siyaset ve toplum konusundaki kendi görüşlerine uygulayarak Türk fikir hayatının meselelerini çözmeye çalışmaktadır.

Bergson kimdir? Avrupa ve Türk fikir hayatındaki yeri nedir? Meseleye bu sorular etrafında girecek olursak Henri Bergson (ö.1941) XIX. ve XX. yüzyıl çağdaş Batı felsefesinin en önemli filozoflarından biridir. Batı felsefesine kendi içinde bir eleştiri getiren Bergson, bu yüzyıllarda Batı düşüncesine hâkim olan pozitivist ve materyalist yaklaşımlara karşı psikolojinin verilerinden yola çıkarak spiritüalist bir felsefeyi kurmaya çalışmaktadır. Onun bu asrın sonlarına doğru ortaya koyduğu "sezgi" metodu, başta pozitivizm olmak üzere çeşitli relativist felsefe sistemlerinin yıkıcı etkileri altında, "mutlak hakikati elde etmenin ümit ve imanını kaybeden" XX. yüzyıl insanına, hakikati bulmanın ümit ve imanını getirmiştir.[1]

Bergson felsefesi bütün Avrupa felsefesi için olduğu gibi Türk düşüncesi açısından da büyük önem taşır. Bu akım XX. yüzyılın ilk çeyreğinden başlayarak üçüncü çeyreğine kadar düşünce hayatımızda başta felsefe olmak üzere sanat, edebiyat, ahlak ve toplumsal konularda her bakımdan müessir olmuştur. Bu akımın Türk fikir hayatında felsefî bir ekol olarak temsil edilmesindeki en büyük pay ise M.Ş. Tunç'a aittir.

---

[1] Topçu, *Bergson*, s. 13.

M. Ş. Tunç'un felsefî görüşlerini inceleyeceğimiz bu bölümde onun görüşlerini daha iyi anlayabilmek için öncelikle Bergsonculuğun Türk düşüncesine intikal yollarını araştırmak ve Tunç'a gelinceye kadar nasıl bir seyir takip ettiğini incelemek yerinde olacaktır. Bergsonculuk Türk fikir hayatına ilkin hangi yollarla, kimler vasıtasıyla ve hangi yönleriyle girmiştir? Tunç'a gelinceye kadar bu felsefenin hangi yönleri üzerinde durulmuştur? Tunç'un felsefî görüşlerine giriş mahiyetindeki bu bu sorular etrafında yapacağımız bir inceleme bize onun görüşlerinin Türk fikir hareketleri içinde nasıl bir zemine oturduğunu tespit etme imkânı verecektir.

1. Bergsonculuğun Türk Fikir Hayatına İntikali

Türk fikir hayatında Bergsonculuğun izleri II. Meşrutiyet'ten sonra görülmeye başlar. H.Z. Ülken'e göre ülkemizde Bergson'dan ilk defa Ahmet Şuayb (ö.1910) ve Rıza Tevfik (ö.1949) bahsetmiş, Hüseyinzade (ö.1940)'nin tavsiyesiyle daha erkenden Gökalp okumuş, fakat A. Fouillée (ö.1912), Gabriel Tarde (ö.1904), Emile Durkheim (ö.1917) tesirleri yanında bu felsefe Gökalp'te kendisine uzun süre yer bulamamıştır.[2] Bu düşünürlerin yanısıra Köprülüzade Mehmet Fuad (ö.1966) ve Mehmet Ali Aynî gibi isimler de bu akımla kısa süre ilgilenmiş, fakat bu ilgi uzun süreli bir felsefi tercihe dönüşmemiştir. Bergson felsefesi asıl muhitini **Dergâh** çevresinde, asıl ifadesini ise M.Ş. Tunç da bulmuştur. Bergson felsefesi sistemli bir şekilde ve dönemin psikolojisine uygun olarak ilk defa M.Ş. Tunç'un kalemi ve etkili üslubuyla Türk düşünce muhitine tanıtılmış, onun devamlı alakasıyla Türkiye'de temsil edilen felsefi bir ekol haline gelmiştir.

Bergson felsefesi birçok ülkede olduğu gibi memleketimizde de henüz ortaya çıktığı yıllarda tanınmaya başlamış, başlangıçta bazen tanıtma, bazen etkilenme, bazen de tenkit yoluyla bu akımdan söz edilmiştir. İlk etkilerinden başlayarak Bergsonculuktan -Ziya Gökalp dâhil- etkilenmeyen düşünür neredeyse yok denecek kadar azdır. Z.F. Fındıkoğlu *Bergsonizm hareketi ve tesiri ne zaman başladı?* sorusu etrafında Bergson'la ilgilenen ilk düşünürün Z. Gökalp olduğunu ifade etmektedir. Ona göre 1909'da Diyarbakır'dan Selanik'e gelen Ziya Gökalp "ideal arayan imparatorluğun içtimai meselelerine istikamet verecek Avrupalı mütefekkirleri kitapları vasıtasıyla tanımaya başlarken" Bergson'a da tesadüf etmiştir. Onun ilk yazılarında Bergsonizm'den izler bulunduğunu belirten Z.F. Fındıkoğlu Gökalp'te kendi seciyesi ile anlaşan bir Bergsonist cephenin daima yaşadığını, bununla birlikte

[2] Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi,* s. 375.

Durkheim'i tetkik ettikten sonra Bergson'un ikinci planda kaldığını ifade etmektedir.[3] Arkadaşlarının hatıralarına bakılırsa Gökalp 1909-1912 arasında Selânik mahfillerinde o zaman Fransa'da en parlak ve en şöhretli devrini yaşayan Bergson'dan sık sık bahsetmektedir.[4] Ayrıca M. E. Erişirgil de onun Üniversite'ye hoca olduktan sonra Bergson'un kitaplarını daha dikkatle okuduğunu, Bergson'un sezgi (*intuition*)'ye verdiği anlam ve yaratıcı tekâmül fikrini ve dehâya verdiği değeri çok beğendiğini ifade etmektedir.[5]

---

[3] Fındıkoğlu, Ziyaettin Fahri, "*Türkiye'de Bergsonizm I*", **Cumhuriyet**, 13 İkinci Kanun/Ocak 1941. Benzer bir görüşü Ziya Somar da paylaşır. Buna göre Gökalp daha Selanik'te iken Fouillé ile, sonra Bergson'la temas etmiştir. Fakat bu temasın onu Bergson'un hakiki sistemi ile kaynaştırdığı şüphelidir. Ona göre, Gökalp **Yeni Mecmua**'daki yazılarında Durkheim, Fouillé, Nietzche ve Bergson arasında bir kompromizm yapmaya çalışmış ve nihayet Durheim sisteminde karar kılmıştır. Bkz. Somar, Ziya, **Bergson: Hayatı, Felsefesi, İlk Eserleri**, Semih Lütfi Kitabevi, İst. 1939, s.189.

[4] Gökalp'in arkadaşlarından biri olan Ali Canib (Yöntem) Ziya Gökalp'in Bergson'a olan ilgisini şu sözlerle anlatmaktadır: "Ziya Gökalp nasıl Bergsoniste olmuştu şimdi onu anlatayım. Sonradan Hukuk Fakültesi'nde profesörlük eden Veli, o zaman Paris'te talebeydi. Tatil münasebetile Selâniğe geldi. Ziya, o, ben, Ömer Seyfeddin Olimpos - Palas'ta oturuyorduk. Ziya bermutad, Fouillée'den bahis açtı. Veli tasdik etti, "Fouillée geniş malûmatlı bir mütefekkirdir" dedi ve minimini ellerini uğuşturarak ilâve etti "Ancak şimdi Fransa'da tefekkür âlemini kendisile en çok meşgul eden bir başka filozof var: Bergson" diye mırıldandı. Bergson, Ziya'nın büsbütün meçhulü değildi. Fakat tamamile okumamıştı. İşte Veli'nin bu ikazı onu harekete getirdi. Bergson'un bütün eserlerini sipariş etti. Yavaş yavaş Fouillée ikinci plâna düştü. Birinci plâna Bergson geçti. Ziya gece gündüz Bergson'u okuyordu. Etrafına toplananlara her yerde, Cemiyet merkezinde, İttihad ve Terakkî mektebinde, Beyaz Kule bahçesinde, Olimpos – Palas'ta ondan, onun "*intuition*" nazariyesinden bahsediyordu. (...) Ziya -sonradan da devam etmekle beraber- Bergson'la bir, bir buçuk sene kadar uğraştı, sonra birdenbire içtimaiyatçı Durkheim'e geçti, ve artık ölünciye kadar Durkheim'e sadık kaldı. Çünkü, ancak Durkheim'in mesleğidir ki onun millî gayretlerini izah için tam kudreti haizdi." Bkz. Yöntem, Ali Canib, "*Bergson ve Ziya Gökalp*", **Cumhuriyet**, 23 İkinci Kanun/Ocak 1941, s. 3.

[5] M.E. Erişirgil'in şu sözleri ise Gökalp'in Bergson ilgisini ve bu dönemde Bergsonculuğun düşünce çevrelerinde nasıl karşılandığını ortaya koyması bakımından önemli ipuçları taşımaktadır: "Ziya Üniversite'ye hoca olduktan sonra, Bergson'un kitaplarını daha dikkatle okudu, seziş "*intuition*"e verdiği mana, yaratıcı tekâmül hakkındaki anlayışı dehaya verdiği değer çok hoşuna gidiyordu. İşin güç ciheti, Durkheim'in sosyal olaylar anlayışıyla bunları telif etmekti. Günlerce uğraştı, bazı telif şekillerini etrafındakilere söyliyordu. Kimse dikkatle dinlemiyordu ama, herkes şimdi: "İki imam belirdi, biri Durkheim, diğeri Bergson" diyorlardı. Bir gün bir felsefe doçentine her iki Fransız fikir adamının farkında olmıyarak aynı yolun yolcuları olduklarını söyleyince, doçent Mustafa Şekip: - A Ziya Bey, sen Bergson'u manken gibi kullanıyorsun, adamın söylediklerine onun hatırına gelmemiş manalar veriyorsun, bununla da kalmıyorsun, kitaplarında olmayan sözleri de ona atfediyorsun, dedi. O bu sözlere hiç kızmadı: - Filozoflar bize istikamet gösterirler. Benim söylediğim fikirler eğer onların gösterdikleri istikamete uygun düşüyorsa, demek ki onların da fikirleri budur, dedi. Bu sırada içeriye bir profesör girmişti. Ona Bergson'un Yaratıcı Tekâmül hakkındaki nazariyesinden bahsetti. Bergson ile İslam mutasavvıflarını mukayese etmeye başladı, Durkheim'in bazı fikirlerini Bergson felsefesi ile teyide uğraştı. Ziya daha sözünü bitirmeden, profesör: - Ne o Ziya Bey, dedi, şimdi Bergson mu moda oldu? Selanik'te iken Fouilleé ile Muhiddin-i Arâbî ne iyi uyuşmuşlardı. Durkheim geldi, Muhiddin-i Arâbî'yi kovdu, korkarım ki Bergson da Durkheim'i kovmasın?... Gülüştüler." Bkz. Erişirgil, Mehmet Emin, **Bir Fikir Adamının Romanı: Ziya Gökalp**, İnkılâp Kitabevi, İst. 1951, s. 127-127. Ziyaeddin Fahri'ye göre son ifade karşısında Gökalp kararlı bir ses tonuyla ve vurgulu olarak "Asla!" demiştir. Bkz. Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri, **Ziya Gökalp Hakkında Yazdıklarım ve Söylediklerim**, Türkiye Muallimler Birliği Neşriyatı, İst. 1955, s. 21. Bu ifadeler Z. Gökalp'in Bergson ilgisinin sebeplerini ve problemlerini açıkça ortaya koymaktadır. Bu ilginin terkipçi karakterinin bulunduğu dikkati çekmektedir. Gökalp her iki akımdan da yararlanarak kendi düşüncelerini oluşturmaya çalışmaktadır. Nitekim Ali Canip şu sözlerle onun terkipçi tutumuna işaret etmektedir: "Ziya Gökalp hiçbir zaman hiçbir filozof için basit bir nâkil olmamıştır. O filozof ve âlimlerin sistem ve metodlarından istifade ederek kendi muayyen fikirlerini telkin etmiştir." Bkz. Yöntem, "*Bergson ve Ziya Gökalp*", s. 3.

Z.Gökalp'in temel görüşleri itibariyle Durkheim'ci olmakla birlikte Bergsonculuktan tesirler aldığı ve bu akımdan ilk sözedenlerden biri olduğu anlaşılmaktadır. Bu akım ilerleyen yıllarda Türk fikir adamları tarafından giderek tanınmaya başlamış, memleketin içinde bulunduğu savaş şartlarından dolayı *hayat hamlesi*, *yaratıcı tekâmül* gibi Bergsoncu kavramlar herhangi bir problemle karşılaşmadan Türk düşüncesine dâhil olmuştur. Türk fikir adamları bu felsefede bir tür varoluş ve kurtuluş dinamizmi bulmuşlar, böylece bu akımın temel kavramları toplumsal anlamlar kazanmıştır.

Köprülüzade Mehmet Fuad'ın bu akım hakkındaki değerlendirmeleri bu akımdan beklentileri gösterecek mahiyettedir. Köprülü, barbar Slav orduları Çatalca önünde beklerken, Türk gençlerine her şeyden evvel ümit ve azimden sözediyor, Türk gençliğinin içine düştüğü meş'ûm *fatalizm-kadere teslimiyet* mesleğini yıkmak ve kalplere ümit ve azim vermek için kullanılacak tek silahın ilim olduğunu söylüyordu. Bu tarihlerde olayları maddeci bir anlayışla görüp determinizm (*muayyeniyet*) ve tekâmül nazariyelerine dayanan gençler kainatta mutlak ve mücerret hiç bir hadisenin olmadığı, hadiselerin çeşitli amillerin etkisiyle meydana geldikten sonra başka hadiseleri doğurduğu şeklinde bir muhakeme yürütmektedirler.[6]

Köprülüzade bu anlayışa karşı tekâmül nazariyesinin Charles Darwin (ö.1882), H. Spencer ve Karl Marks (ö.1883)'taki görünümlerini izah ettikten sonra, bu anlayışı Hollandalı botanist Hugo de Vries (ö.1935)'in mutasyon (*intikal*) nazariyesiyle[7] yıktığını, bununla birlikte asıl Bergson'un *elan vital* anlayışıyla tekâmül nazariyesini esasından yıkarak ona yeni bir form verdiğini belirtmektedir. Ona göre bu yeni akıma yöneltilen bütün itirazlara rağmen Batı düşüncesi her gün biraz daha onun nüfuz alanına girmekte, eski tekâmül nazariyesinin üç büyük üstadı Darvin, Spencer, Marx yerine De Vries, Bergson, A. Sorel (ö.1922)'in görüşlerinin kuvvet kazandığına işaret etmektedir.[8]

Köprülüzade Bergson felsefesinin felsefi bir hareket olarak da ümit vadettiğini belirterek önceki tekâmül nazariyelerinin insana bir tembellik hissi verdiğini bu hisle

---

[6] Köprülüzâde Mehmet Fuad, "*Ümit ve Azim*", **Türk Yurdu**, II/32, (24 Kanunusani 1328/1913), s. 139.

[7] Mutasyon, canlının genetik yapısında meydana gelen ve nesilden nesile aktarılan kalıcı değişmelerdir. "Mutasyon" terimi tarihte ilk defa 1901 yılında Hugo de Vries tarafından akşamsefası bitkisiyle yaptığı çaprazlamalarda gözlemlediği çeşitliliği tanımlamak için kullanılmıştır. Mutasyonizm tabiattaki (yada toplumdaki) değişmelerin tedricî bir şekilde değil de birdenbire, ani sıçramalarla olduğunu, tabiattaki canlıların şartlar uygun hale geldiğinde aniden nitelik değiştirdiğini ileri sürmektedir. Buna göre, ani tesirler hücreler arasındaki fonksiyonel ilişkileri değiştirmekte ve tekâmül'ün içten gelen değişikliklerle meydana geldiği görülmektedir. Bkz. Ulaş, Sark Erk, **Felsefe Sözlüğü**, Bilim ve Sanat Yay., Ankara 2002, s. 340; Bolay, Süleyman Hayri, **Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü**, Ankara 1997, s. 409.

[8] Köprülüzâde Mehmet Fuad, s. 140-141.

Anadolu Türk'lerinin yeniden büyük bir imparatorluk kuramayacağını ifade etmektedir.[9] Hâlbuki Bergson "yaratıcı oluş" fikriyle insan iradesine vurgu yaparak, o güne kadar eski tekâmül nazariyeleriyle uyuyan ümitsiz ve tembel insanlar ile toplumları hayata ve faaliyete davet etmektedir. Köprülüzade şu sözlerle açıkça Türk gençliğine hedef olarak Bergson felsefesini göstermektedir.

> "Ey Türk gençleri! Bu davete herkesten evvel siz icabet ediniz, Soğumuş kalbinizde iman ateşleri yansın, mütehaccir dimağlardan ümit şûleleri parlasın! Şahsî menfaat düşünceleriyle kararan bedbaht vicdanınızda ümidin, azmin büyük fırtınalardan daha hadîd ve gazaplı sesi tanin-dâr olsun!"[10]

Bu ifadelerden de anlaşılacağı gibi Bergson felsefesi bu dönem için oldukça ümit vadeden yeni bir felsefe olarak Türk düşüncesine girmekte, memleketin ancak Bergson'un hayat hamlesi (*élan vital*)'ne dayanan bir dinamizmle kurtulacağına inanılmaktadır. Nitekim benzer ifadeler **Dergâh** yazarları tarafından da tekrar edilmiştir.

Aynı yıllarda Rıza Tevfik'in çağdaş Batı filozoflarından biri olarak Bergson'la ilgilendiği görülmektedir. Onun 1913'te kaleme aldığı "*Henri Bergson ve Felsefesi*" adlı yazısı Bergson'u düşünce hayatına tanıtan ilk yazılardan biridir. Rıza Tevfik bu yazısında Bergson'u ana hatlarıyla tanıtarak onun felsefe tarihi içindeki yerini belirlemeye çalışmaktadır. Ona göre Bergson'un çağdaş Batı felsefesi açısından değeri sezgiciliği yeniden canlandırması, ona yeni ve şahsi bir şekil vermesidir.[11] Rıza Tevfik daha sonra kaleme aldığı1337/1921 tarihli yazısında ise tabii ve tecrübî ilimlerdeki gelişmelerden dolayı spiritüalizm'in canlılığını kaybettiğini, bu akımı Bergson'un yeniden canlandırdığını ifade etmektedir. Rıza Tevfik bu bakımdan onu "kendi mesleğini müdafaa eden bir mücahit" olarak tanımlamaktadır.[12]

Bergson'un felsefesini "naturalizme karşı bir reaksiyon ve bir isyan" olarak nitelendiren Rıza Tevfik naturalist felsefelerin mekanizm ve determinizme iltifat ederek insan iradesini ortadan kaldırdığını, maneviyatı mekanizme irca ederek ruhu inkâr ettiğini belirtmektedir. Naturalist felsefeler aynı zamanda "hayat"ı da açıklayamamaktadırlar. Çünkü hayatı tahlîlî bir yöntemle incelemeye kalkışmak onu gerçek mahiyetinden uzaklaştıracaktır. Bu nedenle kullanılan yöntem bize hayatın anlamını vermeyeceği gibi insanı umutsuzluğa da sevkedecektir. Bu bakımdan

---

[9] Köprülüzâde Mehmet Fuad, s. 141.
[10] Köprülüzâde Mehmet Fuad, "s. 139-141-142.
[11] Rıza Tevfik,"*Henri Bergson ve Felsefesi*", **İçtihad**, S. 291, (30 Kanunu sani 1329/1913), s. 2038.
[12] Rıza Tevfik, **Felsefe Müderrisi Rıza Tevfik Beyefendi'nin Darulfünun Dersleri – Mabadettabiiye 1: Bergson Hakkında**, Darulfünun Mat., İst. 1337/1921, s. 19. Yeni harflerle basımı için bkz. Rıza Tevfik, **Bergson Hakkında: Henri Bergson ve Felsefesi**, (Hzl. Ali Utku & Erdoğan Erbay), Çizgi Kitabevi Yay., Konya 2005.

Bergson'un aklın erişemeyeceği konularda sezgi'yi teklif etmesi naturalizme karşı önemli bir tepki niteliği taşımaktadır.[13] Rıza Tevfik'in bu noktada Bergson'un fikirlerine iştirak ettiği anlaşılmaktadır.

Diğer taraftan Bergson'un özellikle sanat görüşlerini öne çıkaran Rıza Tevfik, bu yeni felsefî hareketin din ve güzel sanatlara uygun düştüğünü belirtmektedir. Ona göre, bu felsefede hakikatin bilgisine nasıl sezgi ile ulaşılabiliyorsa, güzel sanatlarda da durum aynıdır. Dinde vahiy, sanatta ilham, felsefede *intuition* aynı psikolojik hali ifade için yüceltilmiş eş anlamlı kelimelerdir. Bergson'un sezgici felsefesi sanat ve dini de yanına alarak bunları telif etmiştir; ki bu telif ona göre az bir kuvvet değildir. Rıza Tevfik bu nedenle Bergson felsefesinin diğer akımlara göre daha felsefî, daha şümullü ve sağlam olduğunu belirtmektedir.[14] Düşünür yazının devamında Bergson'un **Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri** adlı eserinin ilk bölümlerini özetleyerek vermektedir. Bu bilgiler kısmi de olsa, Bergson'dan dilimize tercüme edilen ilk metinler olarak kabul edilebilir.

Bergson'a gösterilen bu sınırlı ilgilerden sonra Bergson felsefesiyle ilgili müstakil bir kitap yazarak bu akımı bir sistem haysiyetiyle tartışmaya açan Subhi Ethem'dir. Subhi Ethem **Bergson ve Felsefesi**[15] adlı kitabında ilk defa büyük Fransız metafizikçisinden etraflıca bahsetmiştir. Mekanik evrimci ve materyalist görüşlere sahip olan Subhi Ethem Lamarck ve Darwin'ci tekâmül anlayışını yaymaya çalışmaktadır. Bu nedenle "hayat" ve "hayatiyet"ten bahseden, "tekâmül" hakkında yeni şeyler söyleyen ve "tekâmül teorisi"ni savunan Bergson felsefesi dikkatini çekmiş, fakat Bergson'un hayat hakkındaki fikirleriyle karşılaştığında Bergsoncu fikirlerden vazgeçerek Bergson'u Lamarckçı ve Darwinci bir açıdan eleştirmiştir.

Subhi Ethem "Bergson'un felsefesi telfîkî bir felsefedir. Esasında ise kendisi bir metafizikçidir" diye tanıttığı Bergson'u Shelling, Kant, Fichte, Goethe ve özellikle

---

[13] Rıza Tevfik, s. 15.

[14] Rıza Tevfik, s. 27-28. Bergson'la ilgili olumlu görüşlerine rağmen Rıza Tevfik Bergson'cu bir düşünür olarak kabul edilemez. Çünkü bazı felsefe anlayışlarını beğense bile, genel olarak bütün felsefe anlayışlarına karşı mesafeli yaklaşmayı tercih ettiğini şu sözlerle belirtmektedir: "Bana gelince: Hiç bir felsefenin nazariyatından kat'iyen memnun olamadığım gibi, hiç bir sistemin kemâline de inanamadığım için, doğuştan filozoflarda husulü tabii olan gayret-tarafdarân-ı hasetten bittabi olamam. Bence bütün mabadettabiiyat –az çok makul- bir mecmua-i faraziyattır. Lâkin faraziyat zarûri ve lazımdır; dalâlet değildir. Çünkü en müsbet ve sahih ilmin hududu dahi faraziyat ile muhâttır. Nitekim mebâdisi ve esâsâtı da –tecrübe ile isbatı mümkün olamayan- bir takım mevzuât veyahut mu'tâyâttır." Bkz. Rıza Tevfik, s. 14. Bu sözler onun felsefe akımları karşısındaki tutumunu açıkça ortaya koyuyor. Onun Darulfünun öğrencilerine felsefe dersleri veren bir hoca olduğu ve Bergson yanında diğer düşünürlere de derslerinde ve yazılarında yer verdiği düşünülürse, Bergson'la ilgili izahlarının bir benimseme değil, tanıtma olduğu anlaşılır. Bununla birlikte Bergson felsefesiyle ilgili verdiği bilgilerin bu akımın tanınmasında etkili olduğunda şüphe yoktur.

[15] Subhi Ethem, **Bergson ve Felsefesi**, Kader Mat., Dersaadet 1919, 59 s.

Shopenhauer gibi Alman filzoflarının fikirlerini derleyen bir filozof olarak tarif etmektedir. Onun Bergson'un filozofluğu ve felsefe anlayışını değerlendirdiği şu sözler felsefeden beklentilerine dair işaretler taşımaktadır:

> "Bergson zamanının efkâr-ı fenniyesini iyi takip ettiği halde bunlardan kendisine aslî bir kanaat edinememiştir. Beşerin tekevvünü ve iradesi hakkındaki tasavvurları fennin esaslarından pek uzaktadır. Serd ettiği felsefî mütalalar pek münferid ve pek çıplaktır. Hepsi bir araya toplansa arada derin bir tenâkuz göze çarpar. Tetebbuu pek geniş ve etraflı olduğu halde bunlar arasında bulduğu irtibatlar pek sönük ve pek zayıftır. Binnetîce teessüs ettiği meslek de pek mütereddittir."[16]

Subhi Ethem, Bergson'un her şeyden önce bilimsel gelişmelerden (*efkâr-ı fenniye*) haberdar olduğunu fakat bunları dikkate almadığını ifade etmektedir. "Beşerin tekevvünü ve iradesi" konusundaki "fen" ise Lamark'ın transformasyon'a dair fikirlerinden ibarettir. Subhi Ethem bu nedenle Bergson'un felsefi görüşlerini münferit ve birbiri ile irtibatsız bulmaktadır.

Subhi Ethem'in Bergson'a yönelttiği en büyük eleştiri Bergson'un organik cisimler (*zerrât-ı uzviye*)'in tasnifinde transformizm'in varlığın ilkel halinde (*halet-i ibtidaiye*) bulunduğunu ileri sürmesidir. Ona göre Bergson'un böyle bir iddiada bulunması "büyük bir gaflet"tir. Bu teoriye göre elde çok az malzeme (*vesâik*) bulunmasına rağmen yine de türlerin ve cinslerin evrimi (*istihâle*) gerçekleşmiş, hayvanlar silsilesi baştan aşağıya kadar mükemmel bir şekilde tasnif edilmiştir. Bergson diğer taraftan hayat hamlesini (*élan vital*) bir ihtiyaç gibi kabul etmektedir. Hâlbuki Subhi Ethem'e göre hayat hamlesi mutlak bir surette tekevvün edemez. Bunun sebebi ise karşısında maddeye, yani kendisine makes olan harekete tesadüf etmesidir. Kısaca Bergson'un evrim açıklaması diğer evrim teorileri gibi fizik esaslarına değil, psikolojik izahlara bağlı olduğu için Lamarkçı bir görüşe sahip olan Subhi Ethem bu tarz bir evrim açıklamasını doğru bulmamaktadır.[17]

Subhi Ethem'in Bergson hakkındaki kitabı ve Bergson'la ilgili mülahazaları Mehmet Ali Ayni tarafından tenkit edilmiş, Bergson'un sistemini anlamadan, kitaplarını okumadan bu eseri kaleme aldığı ve felsefi terminolojiyi bilmediği ifade edilmiştir.[18] Bu tenkitlerden de anlaşılıyor ki, Bergson **Dergâh** mecmuasına gelinceye

---

[16] Subhi Ethem, 32 s. Subhi Ethem'in Bergson'a dair eleştirilerine yer veren diğer bir çalışma için bkz. Bayraktar, Levent, "*Bergsonculuğun Türkiye'ye Girişi ve İlk Temsilcileri*", **Felsefe Dünyası**, S. 28, (1998/2), s. 63.
[17] Subhi Ethem, s. 46-48.
[18] Mehmet Ali Ayni şu sözlerle kitabı ve yazarını eleştirmektedir: "Bu son günlerin neşriyatı içinde doktor Subhi Edhem Bey'in Bergson ve felsefesi hakkında bir kitap yazıp neşrettiğini gazetelerde okuyunca sevinmiştim. Çünkü kütüphane-i milliyemizde zamanımızın bu büyük feylesofu hakkında henüz muhtasar bile olsa, ciddi bir eser yoktu. Nihayet erbab-ı kalemden Ali Canib Bey'in **Türk Dünyası**'nda neşr ettiği takdirnameyi de görünce gidip kitabı aldım. Şiddet-i şevk ve hevesle daha yolda kitabı okumaya başladım. Fakat ne saklayayım, her sahifeyi çevirdikçe müteessir oldum ve Subhi Edhem Bey'e kızdım. Zira böyle ağır

kadar Türk düşünce hayatında kısmen tanınan, sempati duyulan ve kıymeti takdir edilen bir filozoftur.

Subhi Ethem sözkonusu kitabında Bergson'u tenkidi bir surette ele almakla bu filozofun görüşlerini çürütmüş veya mevcut ilgiyi olumsuz etkilemiş değildir. Aksine bu kitap vesilesiyle Bergson kendi sistemi içinde ilk defa tartışmaya açılarak diğer düşüncelerle mukayese edilmiş, bir bakıma bu sistem antitezleriyle ortaya konulmuştur. Diğer taraftan Bergson'un "hayat hamlesi" önceki dönemde -Köprülüzade örneğinde olduğu gibi- yaratıcı bir dinamizm olarak algılanmştı. Hâlbuki Subhi Ethem'in metinlerinde bu kavram evrim çerçevesinde, yani felsefi anlamında ele alınmaktadır. Bu bakımdan Subhi Ethem'in hem Bergson felsefesine ait bu kitabı hem de neden olduğu fikri tartışmalarla Bergson'un Türk düşünce hayatında tanınmasına katkıda bulunduğu söylenebilir.

Dergâh mecmuasına gelinceye kadar Bergson'un ana kavramlarının sınırlı da olsa Türk fikir hayatına intikal ettiği, Batı'nın materyalist ve pozitivist akımlarına karşı yeni bir akım olarak sempatiyle karşılandığı, bununla birlikte kısmî de olsa tenkit edildiği görülmektedir. Bununla birlikte M.Ş. Tunç'un bu birikimden yararlanmadığı anlaşılmaktadır. Türkiye'de Bergsonculuk asıl muhataplarını 1921'de **Dergâh** mecmuası etrafında toplanan fikir adamları ve özellikle M.Ş. Tunç'ta bulmuştur.

2. Bergsoncu Bir Muhitin Teşekkülü

Bergsonculuk ülkemizde sistemli olarak ve 1905'ten 1918'e kadar kuvvetle hüküm sürmüş olan pozitivizm ve mekanik evrimcilik cereyanına tepki halinde ilk defa **Dergâh** mecmuası etrafında toplanan bazı Darulfünun hocaları ve talebeleri tarafından benimsenmiş ve savunulmuştur.[19] Felsefî düzeyde Bergsonculuğu, edebi anlamda ise saf sanat anlayışını benimseyen bu mecmuanın "edebî şefliğini" şair Yahya Kemal, "felsefî şefliğini" ise M.Ş. Tunç yapmaktadır. Millî Mücadele'ye İstanbul'dan destek vererek maneviyatçı ve ruhçu bir anlayışı savunan bu mecmua en büyük ilhamını Bergson'da bulmuş, Bergsonculuk Millî Mücadele'nin bazen ümit bazen de karamsarlık veren ortamında, Osmanlı Devleti'nin uzun zamandan beri devam eden çöküşüne "mevcut ideoloji ve politikalar aracılığıyla bir çare bulamayan" genç aydınlar için bir çıkış noktası olmuştur.

---

mesail-i ilmiyenin enzâr-ı ammeye vaz'ından evvel bihakkın tetebbu edilmesi icap ederdi. Subhi Bey böyle yapmadıktan başka bir çok hatalara düşmüştür.", Ayni, Mehmet Ali, **İntikad ve Mülahazalar**, Kütüphane-i Sudi., İst. 1339/1923, s. 66.

[19] Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi,* s. 375.

Mütareke döneminde Darulfünun'da öğrenci olan Ziyaeddin Fahri **Dergâh** mecmuasının oluşturduğu havadan söz ederken şunları aktarıyor:

> "Şimdi 1922 senesine ait talebelik hatıralarımı, zamanının kadrosu içinde canlandırıyorum: Bergson felsefesi acayip kıyafetli yabancı askerlerin dolaştığı Beyazıt meydanında başları eğik gezen üniversitelilerin ruhunda yakın ve iyi bir istikbalin müjdecisi tesirini yapıyor! Sevr muahedesine imzasını atmış bir Üniversite profesörünün bu imza merasimini anlatışını dinlerken, yahut milli mücadelenin çıkmaza sapmakla bir demek olduğunu ihsas eden 'nesrî harb, nesrî sulh' müellifine hazin hazin bakarken hayat hamlesi formülü esrarengiz bir kurtuluş vecizesi gibi geliyor!"[20]

O yıllarda Darulfünunda okuyan ve muhtemelen felsefe bölümünün derslerini takip eden A.H. Tanpınar ise Bergsonculuğun doğurduğu aksülameli şu sözlerle ifade etmektedir:

> "Ben Yüksek Muallim'e girdiğim zaman daha eski arkadaşlarımızı, Durkheim ve Ziya Gökalp adına yemin eder halde bulmuştum. Sonra Rıza Tevfik'in ve bilhassa Dergâh'ta Şekip'in çalışmaları ile Durkheim, Bergson'un karşısında geriledi. Her cins sanatkâr gibi mücerret fikirden pek hoşlanmayan, realite üzerinde kendi sezişiyle düşünmeği tercih eden Yahya Kemâl bir gün Şekip Bey'e "Şekip biz hepimiz artık Bergsoncuyuz" demişti. Bu biraz da yarı şaka olarak söylenmiş bir sözdü. Fakat bir hakikati ifade ediyordu. Bergson bize sadece felsefesini nakledenlerle gelmiyordu. Her büyük filozofun etrafında yetişen muharrirlerin edebiyatımıza yaptıkları tesirle de edebiyatımıza girmişti."[21]

Bergson'a gösterilen bu ilgi onun metafiziğinin spekülatif karakterinden çok memleketin içinde bulunduğu durum ve Bergsonculuğun bütün dünyada popüler olmasından kaynaklanmaktadır. Z.F. Fındıkoğlu'na göre Bergsonculuğun **Dergâh** kanalıyla fikri muhitimizdeki ilk tesirleri tıpkı "Durkheim'a ait "ma'şeri şuur" un 1909'dan sonra Ziya Gökalp vasıtasıyla "milli şuûr"a inkılâb ederek aksiyon prensipi haline gelişini hatırlatmaktadır.[22] Kuvvetli sosyal ve psikolojik nedenlere dayanan bu tesir **Dergâh**'ın ilk sayısından itibaren kendini göstermektedir. Yahya Kemal'in *Üç Tepe* muhasebesi, İsmail Hakkı'nın "*Kerbelaya Giden Derviş"*i, Mustafa Şekip'in "*Hakiki Hürriyet*", "*Sanat'ın İçyüzü*", vd. yazıları, Yakup Kadri'nin "*Erenlerin Bağından"*ı Batıdan gelen metafizik cereyanın doğurduğu bu mistik havayı ifade etmektedir.[23] Ahmet Haşim ise gerek "*Şiirde Mânâ*" adlı yazısı, gerekse Bergson'un sanat mistisizmine yakın şiirleriyle bu mistik havayı beslemektedir. Manevi bir ruh hamlesi fikri etrafında ortaya konan görüşler genellikle Millî Mücadele ile ilişkilendirilmektedir.

---

[20] Sevr Anlaşmasında imzası olan Üniversite Profesörü o zaman Darülfünun'da felsefe hocası olan Rıza Tevfik'tir. Milli Mücadele sırasında Anadolu'daki hareketlere şüpheyle bakan Rıza Tevfik'in bu davranışı Darülfünun öğrencilerinin tepkisini çekmiş, Sevr Antlaşması'ndaki imza törenini abartılı bir şekilde öğrencilerine anlatması nedeniyle hoş karşılanmamıştır. Buradaki "nesrî harp" ve "nesrî sulh" kavramları Rıza Tevfik'in siyasi tutumunu anlatmaktadır. Fındıkoğlu, Ziyaettin Fahri, "*Bergsonizm II*", **Cumhuriyet**, 15 İkinci Kanun 1941, s.2.

[21] Tanpınar, "*Hasan Ali Yücel'e Dair Hatıralar ve Düşünceler*", **Yeni Ufuklar**, X/109, (Haziran 1961), s. 4-5.

[22] Fındıkoğlu, "*Bergsonizm II*", s.2.

[23] Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 376.

Derginin felsefi yönelişlerini ve düşünce istikametini göstermesi bakımında Yahya Kemal'in "*Üç Tepe*"siyle İsmayıl Hakkı'nın *Kerbelaya Giden Derviş*" adlı yazısı derginin manifestosu niteliğini taşımaktadır. Söz konusu yazısında Türk edebiyatına yeni bir bakış açısı getirmeyi hedefleyen Yahya Kemal aynı zamanda kendisine dahil olunacak medeniyeti de işaret etmektedir. Ona göre bu medeniyet pozitivist, relativist veya maddeci akımların şekillendirdiği bir medeniyet olmayacaktır. Kendisiyle temas edilecek medeniyetle önceki neslin eksikleri telafi edilerek, başka türlü bir irtibat kurulacak ve bu temasta "milli gayeler" ön planda tutulacaktır.[24] Bu bakımdan **Dergâh**'ın misyonu "modern felsefe açısından Doğu'yu aydınlatmak ve onun değerlerini yeni metafiziğe göre" meydana çıkarmaktır.[25]

Derginin Bergsoncu karakteri, derginin diğer yazarları gibi Yahya Kemal'i de etkilemiştir. Şairin yarı şaka yarı ciddi söylediği "Şekip biz hepimiz artık Bergsoncuyuz" sözü gerçekten de bir hakikati ifade etmektedir. Başka bir yazısında ise, "Son neslin feylesofu Mustafa Şekip Bey, ki biz bu mecmuada usul-ü felsefesinin peyrevîyiz"[26] sözleriyle mecmuanın istikametine işaret eder. Bu ifadelere göre Yahya Kemal'in Bergson felsefesiyle doğrudan olmasa bile dolaylı olarak irtibatlı olduğu anlaşılmaktadır. Onun düşünce dünyasının arka planında Bergson'un zaman anlayışı ve estetik görüşlerinden izler bulunmaktadır.[27]

Dergâh'ın Bergsoncu havasından diğer şair ve yazalar da etkilenmiş görünmektedir. Bergson'un büyük bir filozofu olduğunu belirten A.Ş. Hisar, farkında olmadan çoğunun Bergson felsefesiyle dolu olduğunu, **Dergâh** çevresinin ilk fikir hareketlerinin tamamen Bergsoncu olduğunu belirtmektedir. Ona göre İsmail Hakkı, Ahmet Haşim belki de bilmeyerek mükemmel Bergsonculardır. Bergson bu dönemin

---

[24] Yahya Kemal, "*Üç Tepe*", **Dergâh**, I/1, (15 Nisan 1337/1921), s. 1-2.
[25] Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 377.
[26] Yahya Kemal, *"Vezinler",* **Dergâh**, II/23, (20 Mart 1338/1922), s. 1.
[27] Beşir Ayvazoğlu, **Yahya Kemal Eve Dönen Adam** adlı kitabında *imtidad* ve *durée* fikri etrafında tam bir Bergsoncu Yahya Kemal portresi çizmektedir. Ona göre Yahya Kemal felsefi meselelerle uğraşmamakla birlikte sanat ve "imtidad" fikri etrafında kurduğu tarih görüşünde, Bergson'un hayat hamlesi ve özellikle zaman konusundaki fikirlerinden büyük ölçüde etkilenmiştir. Ayvazoğlu "imtidad" kelimesinin Yahya Kemal'in lügatinde, "sürekli bir değişme içinde değişmeyenin, yani asıl hüviyetimizin muhafazası" anlamına geldiğini belirtmektedir. Yahya Kemal'in bütün şiirlerinde bu anlamda bir imtidâdın olduğuna dikkati çeken yazar bu kavramın *durée* ile benzerliklerine işaret etmektedir. *Durée* geçmişin devamlı gelişmesidir. Bu bakımdan Yahya Kemal'in savunduğu imtidâd fikri, *durée* fikrinin tabii bir sonucu olan devamlılığı, Bergson'un terminolojisiyle, geleceğe doğru hayat hamleleriyle uzanan "yaratıcı tekâmül"ü ifade etmektedir. Bkz. Ayvazoğlu, Beşir, **Yahya Kemal: Eve Dönen Adam**, Ötüken Yay., İst. 1995, s. 101-103. Ayrıca bkz. Ayvazoğlu, Beşir, "imtidad", **Yahya Kemal – Ansiklopedik Biyografi**, Korpus Kültür Sanat Yay., İst. 2007 içinde, s. 204. Ayvazoğlu'nun bu tahlili Yahya Kemal'in Bergson felsefesiyle olan ilişkisini oldukça açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Nitekim Tanpınar da, "[Yahya Kemal'in] Vehbi Eralp'le Bergson üzerine bir kaç konuşmasını hatırlıyorum" diyerek bu ilgiye işaret etmektedir. Bkz. Tanpınar, Ahmet Hamdi, **Yahya Kemal**, Dergâh Yay., İst. 1982, s. 44.

"vicdân-ı fikrîsine bir şekil, bir mânâ, vazıh bir şuur" vermiştir.[28] Abdülhak Şinasi'nin Bergsonculuk konusundaki görüşleri dönemin önemli düşünür ve yazarlarının Bergson'dan açık veya gizli etkilenmiş olduğu fikrini doğrulamaktadır. Türk fikir hayatında gerek felsefe, gerekse sanat ve edebiyat alanında Bergson'dan etkilenmeyen hiç bir düşünür, yazar ve edebiyatçı yoktur. Bu etkileri Cumhuriyet dönemi fikir ve sanat eserlerinin büyük çoğunluğunda görmek mümkündür.

Dergâh'a Bergsoncu havasını veren şüphesiz M.Ş. Tunç'tur. O daha "*Sanatın İçyüzü"* adlı ilk yazısında Bergson'dan esinlenerek sanat meselesi üzerinde durmaktadır. Filozofların sanatı ihmal ettiklerini söyleyen Tunç, onların sanatı ya oyunun en yüksek şekli ya da tabiatın adi bir kopyası olarak gördüklerini, hâlbuki sanat gibi batinî bir görüşün mahiyetinin zahirî ilimler bakımından hiçbir zaman canlı ve somut olarak düşünülemeyeceğini ifade eder. Ona göre batınî bir görüş olan sanat üst seviyede din ve ahlakla birleşerek evrenin ruhunu teşkil etmektedir.[29] Tunç, deruni bir ilim olarak tarif ettiği sanatı ne bir ruh oyunu, ne fikri (ideolojik) bir düşüncenin vasıtası, nede tabiatın kör bir taklidi olarak görmektedir. Hayatın her an yeni sayrûret ve oluşlarda bulunması ve sürenin insanlığın ruhunda sürüp gitmesi Bergson'un "oluş" ve "süre" fikrinden başka bir şey değildir.

Aynı yazının devamında meseleyi Milli Mücadele'ye getiren Tunç Batıya karşı bugünkü esaretimizin maddenin tahakkümünden kaynaklandığını, bu nedenle bir süre sonra bu esaretin sona ereceğini belirtmektedir. Ona göre din, sanat ve ahlak gibi ruh ilimlerinin anası olan Doğu yüksek bir medeniyete sahiptir. Esasen Batı'nın bugünkü üstünlüğü de Hz. İsa gibi bir Şark çocuğundan aldığı nurdan kaynaklanmaktadır. Bütün peygamberleri ve büyük ahlak dahîlerini yetişren Doğu kendi medeniyet hazinelerini koruduğu ölçüde kendini bulacak ve Batılılara yol verecektir.[30]

"*Hakiki Hürriyet*" adlı yazısında ise gerçek hürriyetin kendi hayatımızı bütün mazisiyle duyup yaşamak olduğunu, ızdırap ve ölüm getiren tehlikelere karşı daima mukavemetli ve canlı olmanın gerektiğini vurgulamaktadır. Ona göre maneviyatımıza dayandığımız ölçüde maddiyat dize gelecektir. İnsanın gerçek hürriyeti ise ruh kuvvetindedir. Bu nedenle taklit değil, tekevvün etmeli, canlı ve imanlı yaşamalıdır."[31]

---

[28] Hisar, Abdülhak Şinasi, "*Mustafa Şekip ve Bergson - Gülmek Nedir ve Kime Gülüyoruz?*", **İleri**, 17 Teşrinisani 1337/1921). Metnin yeni harflerle basımı için bkz. Hisar, Abdülhak Şinasi, Kitaplar ve Muharrirler I, YKY, İst. 2008, s. 246-251.
[29] Tunç, "*Sanatın İç Yüzü*", s. 3.
[30] Tunç, "*Sanatın İç Yüzü*", s. 3-4.
[31] Tunç, "*Hakiki Hürriyet*", s. 39.

Tunç bu görüşleriyle Bergson metafiziğini öne çıkararak Millî Mücadele ile ilişkilendirmektedir.

Dergâh'ın Bergsonizm'inde Mustafa Şekip'in yanısıra İ.H. Baltacıoğlu'nun da etkili olduğu görülmektedir. Bergson felsefesiyle daha önceki dönemlerde tanışan ve Bergson'u bazı dostları ile Tunç'a öneren İ.H. Baltacıoğlu'dur. Yazılarından anlaşıldığına göre İsmayıl Hakkı **Dergâh**'tan önce Bergsonculuğa dair bazı yazılar kaleme almış, hatta bu yüzden bazı arkadaşlarından mistisizme gittiğine dair uyarılar almıştır. Bunun üzerine Bergsonculuğun ilim aleyhtarı veya mistik bir felsefe olmadığını söylemiş ve Bergson'un eserlerini okumasını tavsiye etmiştir.[32] Aynı şekilde **Dergâh** mecmuasındaki yazılarında da Bergson felsefesinden yola çıkarak Millî Mücadele'yi desteklemektedir. İlk yazısında geçmişte yaşanan bir olayı hikâye ederek bu vesile ile madde ve ruh dünyasını karşı karşıya getirmektedir. Olayın hikâye ediliş tarzı ise tam anlamıyla Bergsoncu bir felsefenin işaretlerini verir. Aslında hikâyeden ziyade hikâyeyi anlatış biçimi ve hikâyedeki karakterleri tasviri Bergsonculuk açısından önem taşır. İsmayıl Hakkı hikâyeyi nakleden kişiyi şöyle tasvir eder:

> "… Fakat bu cahil lülecinin doğruyla eğriyi, güzelle çirkini, fani ile baki'yi öyle bir duyuşu, hayatı öyle bir sezişi, sonra öyle bir anlatışı vardı ki (…) Onun hissini, onun ifadesini hiç bir âlimde, hiç bir kitapta bulamadım. Sanki bu adam, cahil kisvesine girmiş bir alim, lüleci şeklinde bir şairdi!…"[33]

İsmayıl Hakkı'nın yazısı da tıpkı diğer **Dergah** yazarlarında olduğu gibi Milli Mücadele ile ilişkilendirilir:

---

[32] İ.H. Baltacıoğlu manevi kuvvetlere dair yazılarının doğurduğu endişeleri ve kendisine yöneltilen tenkitleri şu sözlerle ifade etmektedir: "Millî Harekâtın henüz başladığı tarihte idi. **Akşam**'da manevî kuvvetlerin hakikatinden ve yaratıcılığından bahseden bir iki makalem çıkmıştı. Birgün, arkadaşlarımdan biri: "Nedir bu yaptığınız? mistisisme gidiyorsunuz!.. Memlekette ilim aleyhine cereyan olacak" dedi. Ve kendisinin mistisisme aleyhinde yazacağını söyledi. Ben sadece Bergsonculuk cereyanını kasdediyorsa bu felsefe ne zannettiği gibi ilim aleyhtarı ne de mystik bir felsefe olmadığını söyledim. Ve bizzat Bergson'un eserlerini okumasını tavsiye ettim. Arkadaşım o zamana kadar Bergson'u okumadığını itiraf etti. Bu tesadüf, bu muhavere tekrar gösterdi ki bir felsefenin bir memlekette, anlaşılması için doğru olması, hatta açık bir lisanla yazılması kâfi değildir. Her halde doğru telâkki edilmiye müsait bir muhitte intişar etmesi, doğru telakkiye müsait dimağlara ekilmesi lâzımdır. Nitekim fikrî terbiyesi olmıyan bir memlekette ilmin telâkkisi, ilmin kıymeti ne olabilir ?" Bkz. Baltacıoğlu, İsmayıl Hakkı, **Mürebbilere**, Suhulet Kütüphanesi, İst. 1932, s. 271. Metinde geçen "Nedir bu yaptığınız? mistisisme gidiyorsunuz!.. Memlekette ilim aleyhine cereyan olacak" ifadeleri bu dönemde manevi kuvvetlere yapılan her vurgunun ilim aleyhine anlaşıldığını, mistisizm'in müphem bir korku ile karşılandığını açıkça göstermektedir. Bu korku ise tamamen bu dönemde etkili olan materyalist ve pozitivist düşünce alışkanlıklarından kaynaklanmaktadır. Burada dikkati çeken diğer bir husus da İsmayıl Hakkı'nın "fikrî terbiyesi olmıyan bir memlekette ilmin telâkkisi, ilmin kıymeti ne olabilir?" sözleridir. Düşünür bu sözlerle ilim kavramı ile maneviyat karşıtlığının anlaşıldığını, bu anlayışın ise fikrî bir terbiyenin eksikliğinden kaynaklandığını ifade etmektedir.

[33] Hikâyeye göre, cebinde altmış kuruşu olan bir derviş çarık usulü lüle yaptırmak için lüleciye gelir. Parayı az bulan usta, dervişe kızarak onu dükkândan kovar. Derviş çok üzülür ve boğuk bir sesle şu beyti okur: *Mala mülke mağrur olma, yok deme ben gibi / Bir muhalif rüzgâr eser savurur harman gibi.* Derviş "*Hû eyvallah!*" diyerek gözden kaybolur. Kısa bir süre sonra usta her şeyini kaybeder ve kahrından ölür. Bkz. İsmayıl Hakkı, "*Kerbelaya Giden Derviş*", s. 2-3.

> "Hayatın bu ezelî kanunu bu gün Eskişehir ovalarında yeni bir mucize daha gösteriyor: İşte bütün servet ve sâmânı, hazırlıkları, vasıtalarıyla yakmaya, yıkmaya, öldürmeye gelen madde kuvveti, silah namına elinde yalnız bir asa tutan, servet namına cebinde yalnız altmışlık taşıyan ve nereden çıktığı belli olmayan fakir bir dervişin nefesi önünde bakınız nasıl eriyor!..."[34]

Bu sözlerden de anlaşılacağı gibi, İsmayıl Hakkı'nın olayı hikâye ediş nedeni madde karşısında ruhun üstün olduğunu, akıl ile hakikatin her zaman örtüşmeyeceğini göstermektir. Bu nedenle akli unsurlar karşısında sezgi, duyuş, his, ifade gibi iç âleme ait unsurlar hikâyede ön plana çıkar. Derviş'in okuduğu şiirde geçen mal, mülk yani, maddi şeyler sürekliliği olan ve güvenilecek şeyler değildir. Her zaman "muhalif bir rüzgâr" ihtimali vardır. Bu rüzgârın ise ne zaman ve nereden eseceği belli değildir. Demek oluyor ki, hayat ölçü ve hesapların ötesinde kontrol edilemeyen bazı unsurları ihtiva etmektedir. Nitekim yazar hikâyeyi Batı'nın teknik üstünlüğüne karşı yalnızca manevi bir ruh kuvvetiyle mücadele eden Anadolu ile irtibatlandırarak bu mücadelede madde karşısında ruh cephesinin kazanacağını ima etmektedir. Netice itibariyle ruh maddeye galip gelecektir.

Dergâh'ın Bergsoncu havasına bir süre katılan M.E. Erişirgil ise mecmuanın Bergsoncu yayınları karşısında endişeye kapılan ve bu hareketin merkezi olarak Darulfünunu gördükleri için münevverleri bu akımı protesto etmeleri hususunda teşvik eden bazı çevrelere "*Felsefe Müdavimleriyle Hasbihal*"[35] adlı yazısıyla cevap vererek Bergson lehine bazı izahlar getirmektedir.[36] Onun bu izahları bu dönemdeki felsefi temayüllerini ortaya koyacak mahiyettedir. Düşünür bu yazısında Bergson felsefesine mistik denilip geçilmesinin gerçeği yansıtmadığını, esasen bu sistemin sağlam temellere dayandığını, hatta ilmi gelişmelerin bizi bu felsefeye daha çok yaklaştıracağını ifade etmektedir. Ona göre bu felsefenin temelinde maddenin hayata ve ruha hâkim olmadığı, ilim mantığının yani mekanizmin hayat ve ruhun mahiyetini

---

[34] (Baltacıoğlu), İsmayıl Hakkı, "*Kerbelaya Giden Derviş*", s. 2-3. İsmayıl Hakkı'nın sözkonusu yazısı ve bu yazının edebi-felsefi bir tahlili için bkz. Sabahattin Çağın, "*Kerbelaya Giden Derviş*", **Dergâh**, XIII/211, (Eylül 2007), s. 22. Aynı konuda başka bir değerlendirme için bkz. Ayvazoğlu, Beşir, *Yahya Kemal: Eve Dönen Adam,* s. 99-100.

[35] (Erişirgil), Mehmet Emin, "*Felsefe Müdavimleriyle Hasbihal*", **Dergâh**, I/4, (1 Haziran 1337/1921), s. 52.

[36] M.E. Erişirgil **Dergâh**'ın Bergsonculuğuna yöneltilen tepkilerden bir kısmını şu sözlerle ifade ediyor: "Arkadaşlarınızdan biri şikâyet ediyordu: Ne için mistik oluyoruz?; ne için havassımızın verdiği, aklımızın terkip eylediği malumat haricinde, bir kelime ile, ulum-u müsbete mâverasında istinadgâh arıyoruz? Bu yavaş yavaş daldığımız ucu bulunmaz yol aradığımız nur yerine bizi zulmete götürmez mi? Diğer bir arkadaşınız ilave etti: "Şu son senelerden evvel istikâmet-i fikriyemiz bilcümle ruhi ve ictimai vekâyii mümkün olduğu kadar bir mevzu-u haricî (objective) addederek tedkikatta bulunmaya mütemâyil idi. Onun için içtimai hadiselerin illetini tarihinde, ruhi vekâyiin sebebini mihanikiyette görüyorduk. Bu tarzda tahlil ile müsbet neticeler elde edilebiliyordu. Şimdi onun yerine bir terkip kaim oldu. Vazıh ifadeler yerine sembollerin ikamesine doğru kuvvetli bir meyil var... Ruh ve şuur dediğimiz cümle-i hadisattaki tekâmülü birer tesir-i harici ile izah ederek hakikati bulmak kolay iken şimdi aksi bir istikamet tavsiye ediliyor." Bkz. (Erişirgil), "*Felsefe Müdavimleriyle Hasbihal*", s. 52. Bu ifadelerden de anlaşılıyor ki, Mehmet Emin'e yöneltilen ikaz ve hatırlatmalar daha önce İsmayıl Hakkı'ya yöneltilenlerden farklı değildir.

tamamen gösteremeyeceği fikri vardır. Bu nedenle şuur ve hayatın mahiyetini anlamak için başka bir vasıtaya ihtiyaç vardır.[37]

M.E. Erişirgil diğer taraftan şuur ve beyin (*dimağ*) ilişkileri konusunda Bergson'un izahlarını kabullenmiş görünmektedir. Bergson'un beyin ve ruh ilişkisi konusundaki çivi ve ceket benzetmesi M.E. Erişirgil tarafından aynen tekrar edilerek bununla şuurun maddeden ve maddenin hareketinden ibaret olmadığını izah etmeye çalışmaktadır.[38] Ona göre ruh ile beyin (*dimağ*) arasındaki ilişkiyi ilmi tecrübelerle ortaya koymak mümkün değildir. Bu yüzden meseleyi başka bir usulle çözmek gerekir. Özellikle ruhu beynin (*dimağ*) fiillerinden ibaret saymak suretiyle ortaya atılan fikirler hayata dair inançlarımızı yıkıp berbat ettiği için felsefe ile uğraşan herkesin bu yanlış faraziye yerine doğru ve feyizli bir sistemi tercih etmesi yerinde olacaktır. Düşünüre göre bu cereyan da esas olarak bu ihtiyaçtan doğmuştur. Dolayısıyla Bergson felsefesine yöneltilen tenkitler yerinde değildir. Bu sistemin temeli gerçeğin araştırılması ve hayatımız için feyizli bir dayanak bulma arzusudur. Binaenaleyh ilmin verilerine dayanarak hayat için lazım olan imanımızı ihlal etmeden beyin (*dimağ*) ve şuur ilişkisini izah etmek mümkündür. Eğer bu bir tür sezgi (*hads, intuition*) yoluyla, yani ruhi hayatı içeriden yaşamak suretiyle sezebilecek gerçekler fizyoloji ve psikoloji (*ruhiyat*) tecrübelerinin özellikle psikolojik hastalıklar hakkındaki müspet araştırmaları ile birleştirilirse ruh ve madde ilişkisi hakkında hakikate yakın ve faydalı sonuçlar elde edilebilir.[39]

Yukarıdaki örneklerde de görüleceği gibi **Dergâh** mecmuası yazarları Bergsonculuk konusunda benzer bir yaklaşım içindedir. İşte Tunç'un Bergsonculuğu, neredeyse moda haline gelen bu Bergsonculuk havası içinde teşekkül etmiştir. Tunç bu havanın oluşmasında hem önemli bir rol oynamış, hem de bu havadan etkilenmiştir. Ne var ki **Dergâh'**ın fikir muhitlerinde yaratmış olduğu Bergsoncu tesirler ve yeni fikrin heyecanı bir süre sonra yerini farklı eğilimlere ve yeni tercihlere bırakmıştır. Nitekim H.Z. Ülken de **Dergâh'**ta giderek iki eğilimin ayrılmaya başladığını, bir tarafta M.Ş. Tunç ve İ.H. Baltacıoğlu'nun temsil ettikleri Bergsonizm, öbür tarafta ise M.E. Erişirgil'in temsil ettiği pragmatizmin kendini gösterdiğini

---

[37] Erişirgil, "*Felsefe Müdavimleriyle Hasbihal*", s. 52.

[38] M.E. Erişirgil şuur-beyin ilişkisi konusunda Bergson'un çivi-ceket benzetmesini şu sözlerle aktarmaktadır: "Ceketinizi bir çiviye asarsınız. Ceket çiviye merbuttur. Çiviyi çıkarırsanız ceket düşer; çiviyi sallarsanız ceket de sallanır. Fakat çivi ne cekettir, ne de çivide vukua gelecek her tahavvül cekette de olur. Hiç kimsenin şüphesi yoktur ki şuur da bir dimağa merbuttur. Fakat bundan dimağın ruhi vekâyii tamamıyla vücuda getirdiği istidlâl olunamayacağı gibi şuuru dimağın bir fiilinden ibaret görmek de lazım gelmez. Elhasıl, mücerret bu merbutiyetten şuuru maddenin harekâtından ibaret demek icap etmez." Bkz. (Erişirgil), "*Felsefe Müdavimleriyle Hasbihal*", s. 52-53.

[39] (Erişirgil), "*Felsefe Müdavimleriyle Hasbihal*", s. 52-53.

belirtmektedir. Ona göre bu ayrılış **Dergâh**'tan biraz sonra yayın hayatına atılan **Mihrab**'da daha çok kendini göstermiştir.[40]

3. Bergsonculuğun Türk Felsefe Hareketlerindeki Yeri

II. Meşrutiyet'in ilanı (1908)'ndan sonra Türk fikir hayatında çok canlı bir fikir faaliyetinin başladığı bilinmektedir. Bu tarihlerden başlayarak 1918'e kadar Batı'nın bütün yeni felsefi ve sosyolojik eğilimleri Türk düşünürleri tarafından ilgi görmüş, hayata ve kâinata ait görüşlerinde biyoloji ve kimya ilimlerine dayanan ve bir tür maddecilikten başlayarak fizikçi materyalizme kadar giden birçok maddeci ve pozitivist akım Türk fikir hayatında kendisine kuvvetli veya zayıf temsilciler bulmuştur. Fakat bu fikir akımları ve farklı eğilimler önce Durkheimci sosyoloji, sonra da Bergsonculuğun kuvvetli tesirleri yanında uzun süre varlığını devam ettirememiştir. Ziya Gökalp'in içtimaiyatçılığı, bu sahada da kuvvetle tesirini göstermiş, bu nedenle eski biyoloji felsefesi ve materyalizm uzun süre bir varlık gösterememiştir.[41] Gökalp'in kuvvetli tesiri karşısında bu temayüllerin temsilcileri, Mehmet Servet'in ifadesiyle, "birden bire kendilerini ihmal eden ve hatta anlamayan bir genç nesil karşısında, dilini bilmedikleri bir memleket ortasında kalmış" kimselere dönmüşlerdir. Bir zamanlar idadi sınıflarına kadar giren ve gençler üzerinde derin izler bırakan eski maddecilik en büyük fikir rehberini Gökalp'in şahsiyetinde bulan nesil için anlamsız hale gelmiştir.[42]

---

[40] Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 377.

[41] Bununla birlikte materyalist temayüller, Durkheimciliğin ve daha sonra Bergsonculuğun kuvvetli tesirleri yanında kısmen zayıflayacak olsa da varlığını sürdürmüştür. Nitekim Ziya Gökalp'in içtimaiyatçılığı uzun bir süre maddeciliği saha dışına çıkardıktan sonra maddeci yaklaşımın Mütareke yıllarında tekrar ve bu defa başka bir biçimde canlandığı görülmektedir. Bu yeni yaklaşım Batıda tarihî materyalizm adıyla bilinen tarih yaklaşımıdır. Meşrutiyet yıllarında kendini gösteren sosyalizm ve sosyal demokrasi hareketleri tek tük ve sönük kalmıştır. Fakat bu akım savaş yıllarında Avrupa'dan dönen gençlerin kuvvetle sarıldığı bir kanaat olarak yeniden esaslı bir şekilde ortaya çıkmış ve **Kurtuluş** dergisi etrafında bir gençlik grubu oluşmuştur. Daha radikal olan diyalektik materyalistler ise **Aydınlık** dergisini çıkarmışlar, fakat yüksek seviyede ilmi yayınlar yapmaktan çok popüler yayınlarla halkı etkilemeyi amaçladıkları için kısa sürede "bir siyaset aleti, bir fırka ideolojisi" haline dönüşmüş ve kuvvetli bir cereyan haline gelmeden kaybolmuştur. Mehmet Servet, "*Fikir Hayatımız XI:Tarihi Maddecilik*", **Hayat**, V/130, (23 Mayıs 1929), s. 506-507; Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 382-383. Bununla birlikte 1930'lu yıllarda **Kadro** dergisi etrafında yeniden canlanan bu hareket İsmet İnönü'nün iktisadi devletçilik teşebbüsünü desteklemiş ve bu vesile ile devletin felsefi istikametlerini ve ideolojisini belirleme veya destekleme görevini üstlenmiştir.

[42] Mehmet Servet, "*Fikir Hayatımız X: Materyalizm*", **Hayat**, V/128, (9 Mayıs 192), s. 464-465. Mehmet Servet memleketimizde ilim hayatının özellikle içtimai ve felsefi anlamda Ziya Gökalp'le başladığını ifade etmektedir. Kendi ifadesine göre Gökalp öncesi felsefe akımları "gayrimütecanis, ittıratsız ve gayrisarih ilim tecrübeleri, çok daha fazla, ya hayat zaruretlerinin ve ihtiyaçlarının, herhangi muayyen bir sistematik zihnî tasfiyeden geçmeksizin uluorta meydana çıkmış fikrî şekillerinden; yahut, menşeleri ve neticeleri meçhul, kontrolsuz, renksiz ve köksüz olarak memlekete getirdiğimiz ilim karikatürlerinden başka bir şey değildi (r)". Gökalp bu karmaşaya son vererek bütün fikir hareketlerine bir mana ve istikamet veren ilk mütefekkirdir. Bzk. Mehmet Servet, "*Fikir Hayatımızda Bir Muhasebe I*", **Hayat**, V/116, (Şubat 1929), s.224.

Z. Gökalp'in kuvvetli tesirleri altında Türk düşüncesine giren Bergsonculuk, kendine has sosyolojizmi ve toplum görüşü ile karşısında Z. Gökalp'in içtimaiyatını bulmuştur. Z. Gökalp'in İlhamını E. Durkheim'den aldığı içtimaiyatına göre, toplum tam anlamıyla manevî bir varlıktır. Fertlerin üzerinde, maşerî tasavvurlar (*representations collectives*)'den örülmüş bir şebeke vardır; bu şebeke onları birbirine bağlar, onlara ferdî yaşayışları üstünde ayrı bir içtimaî-ruhî hayat verir. Gökalp bu şebekeyi "içtimaî vicdan" (*conscience*) olarak isimlendirir. Bununla birlikte toplum bu içtimai vicdandan ibaret değildir; içinde madde olarak, fertlerin uzviyeti, toprak, eşya, aletler vs. vardır; fakat bunların hepsi, ancak, o manevî varlığa göre bir önem taşır. Bunlar toplumun vicdanına değil, toplumun vicdanı bunlara hâkimdir. İçtimaî vicdan, yalnız içtimaî hadiselerin toplanıp biriktiği bir yer değil; belki bütün hadiseleri yaratan bir kudrettir; maddî hayatımız bile, manevî varlığın kanunlarına uyar.[43]

Fert karşısında toplumu öne çıkaran ve toplumu maşerî bir şuur olarak kabul eden bu anlayış Gökalp'in nüfuzu ile Türk düşüncesinde oldukça etkili olmuştur. Hâlbuki bu görüşün aksine toplum karşısında ferdi ve ferdî olanı öne çıkaran Bergsonculuk ise Türk fikir hayatında bir bakıma Gökalp'in sosyolojizmine bir reaksiyon ve alternatif bir sistem olarak doğmuştur. Bergsonculuk özellikle Durkheimci sosyolojinin fert ve toplum ilişkilerinde insanın *mekanik bir unsur* olarak görülmesine karşı çıkmış ve meseleyi doğrudan insan hürriyeti ile ilişkilendirmiştir. Ferdi toplumun içinde eriten bu mekanik anlayış, ruhu hürriyet yerine tesadüfe, şahsilik ve yaratılış yerine determinizme götüreceği için Durkheimci sosyolojiye en büyük tepki Bergson cephesinden gelmiş ve Türkçe metinlere de intikal eden bu tenkitlerin büyük bir kısmı bu akımı temsil eden Gökalp'i ve fikirlerini hedef almıştır.

Dergâh'ın Bergsoncu yayınları ve M.Ş. Tunç'un düzenli olarak neşrettiği Bergson yazılarından sonra Gökalp-Durkheim sosyolojisinin bu akım karşısında bir süre etkisini yitirdiği görülmektedir. Gökalp-Durkheim sosyolojisi ilk kuvvetli tenkitleri **Dergâh** mecmuası çevresinde toplanan Bergsoncu düşünürlerden ve özellikle M.Ş. Tunç'tan almıştır. Tunç'a göre sosyolojinin istatistikî bilgileri geniş kitleler için doğru olsa bile, fertler için doğru değildir. Toplum hakkında fikir sahibi olmak ancak ferdi incelemek ve onun psikolojisini tanımakla mümkündür. Tunç ferdiyetin psikolojisini ve değişken yapısını şu sözlerle ifade etmektedir:

[43] Mehmet Servet, "*Fikir Hayatımız III:Ziya Gökalp'ta Spiritualisme*", **Hayat**, V/118, (28 Şubat 1929), s. 267.

> "Ferdi inkâr veya ihmal edenler, ruhu düpedüz bir ayna zannediyorlar. Hâlbuki o, kendisine akseden şeyleri çok defa bin bir inkisara uğratarak kendisine benzetmeğe çalışan bir hokkabazdır."[44]

Tunç **Dergâh**'da neşrettiği "*Hislerimizin Mantığı*" adlı yazısı ile Gökalp'in Durkheimci sosyoloji anlayışını karşısına almaktadır. Ona göre akıl ve hisler farklı birer mantığa sahiptir. Çünkü hisler akıl ve şuurdan başka bir şeydir. Fikirler dış dünyadan, hisler ise uzvi bünyemizden (*manzume-i uzvî*) gelir. Halbuki bütün hayatî fonksiyonların kaynağı akıl ve şuur değil hislerdir. Bu bakımdan aklın mantığı yanında fikirlere irca edilemeyen, şahsına münhasır ve başlı başına faal bir dünya (*alem-i muharrik*) teşkil eden hissiyatımızın da kendine mahsus bir mantığı vardır. Aklın mantığı yanında hislerin mantıkını da olduğu gibi tanımak lazımdır. Çünkü her iki mantık da gayeleri bakımından birbirinden farklıdır. Bununla birlikte ilim ancak aklî mantıkla hareket ederken amelî hayat duruma göre her ikisini de kullanır. Aklî mantık, gayesine daha ziyade tahlil ve teati ile ulaşır; hissi mantık ise muhakemelerini sempati, nefret, güven veya güvensizlik gibi ani bir "hads" ile yapar. Diğer taraftan hissiyat mantıkı için herhangi bir tezat yoktur. İki arzu veya iki itikat akıl için birbirine zıt olsa bile bu hissiyat için bu tabii görülebilmektedir. Çünkü hissiyatın mantığı her şeyden önce hayatın akışına ve konunun mahiyetine bağlıdır. Sonuç olarak "hissiyat mantıkı hayatın mantıkıdır." Bunu boş yere itham veya inkâr etmektense olduğu gibi anlamaya çalışmak çok daha iyidir.[45]

Akıl ve hissiyat mantığının alanını bu şekilde belirledikten sonra bunların hayat karşısındaki vaziyetini tespit etmek daha da kolaylaşmaktadır. Nitekim akıl ve mantık'ın hayata yetmeyeceğini ifade eden düşünür hayat için faal ve hadsî ruhlara ihtiyaç olduğunu, esasen karmaşık (*muğlak*) olan hayatın aklın sınırlı ve hesaplı bilgileriyle irade edilemeyecek kadar sabırsız olduğunu belirtmektedir. Bu nedenle hayatı yalnızca akılla yürütmek isteyenlerin mefkûrelerinin gerçekleştiğini göremeyeceklerdir. Çünkü ahlâk, siyaset, din ve sanat gibi en karmaşık hayatî ve derûnî sahalara ancak hissiyât mantığı ile erişilebilir ve ancak bu mantık vesilesiyle ilişki kurulabilir.[46]

Tunç akıl ve hissiyat mantığını birbirinden ayırarak insanın içgüdüsel ve tabii duygularının mantığını öne çıkarmaktadır. Böylece insanın yalnızca akılla idare edilmediğini, hayatın akışında insanın iç dünyasının etkili olduğunu ortaya koymuş olmaktadır. Tunç burada Bergson'un sezgi ve Ribot'nun hisler psikolojisi konusundaki görüşlerini terkip ederek Gökalp'in insanların her türlü şahsi fikirlerini bir tarafa

---

[44] Tunç, "*Ruhun Binbir Gecelerinden*", **Dergâh**, II/16, (5 Kanunuevvel 1337/1921), s. 52-53.
[45] Tunç, "*Hislerimizin Mantığı*", s. 97-98.
[46] Tunç, "*Hislerimizin Mantığı*", s. 97-98.

bırakıp yalnızca "millî şuur" etrafında kenetlenmesini savunan sosyolojist görüşlerini tenkit etmektedir.

"*Hakiki Hürriyet*" adlı yazısında ise Bergoncu bir psikoloji ve metafizik anlayışından yola çıkarak doğrudan Gökalp-Durkheim sosyolojisini hedef almaktadır. Ona göre Bergson'a gelinceye kadar ruhî hâdiseler ilkönce mekanik çekim kanunuyla açıklanmış, daha sonra kimyevi hadiseler gibi bir kaynaşma (*imtizaç*) hadisesi olarak düşünülmüştür. Tunç'a göre ikinci görüş daha ileri bir aşama olmakla birlikte insan ruhu bu teori ile de cansız varlıklar (*cemadât*) kanunuyla izah olunmaktan kurtulamamıştır. Fizyolojinin XIX. yüzyılda kazandığı başarılarla yeni bir taklitçilik dönemine girilmiş, bütün hayati hadiseler, kimyevi hadiselere irca edildiği gibi ruhi hadiseler de bunların şuurda hissedilen diğer bir yüzü sayılmıştır. Nihayet bu yüzyılın sonlarına doğru manevi ilimler bağımsız bir şekilde ele alınmaya başlamış, ruhi hadiseler için yeni bir metod kullanılarak, böylece ruhun maddeye mahkûmiyetine son verilmiştir.[47] Bilindiği gibi bu metod W. James (1842-1910), S. Freud (1856-1939), H. Bergson, T. Ribot (1839-1916) gibi düşünürlerin psikoloji ve felsefede geçerli kabul ettiği *içe bakış (introspection)* metodudur. Bu metod aynı zamanda hakikatin bilgisine sezgi ile ulaşılabileceğini ileri süren Bergson felsefesinin de temelini oluşturmaktadır.

Tunç bütün tarihi bilgiyi Gökalp'in fikirlerinin nasıl bir çerçeveye oturduğunu göstermek için sıralamaktadır. Onun asıl vurgulamak istediği Gökalp'in ruhî hadiseleri kimyevî terkipler gibi ele aldığını belirtmek ve bu anlayışın insanı ve toplumu izaha yetmeyeceğini ifade etmektir. Ona göre Z. Gökalp'in Durkheim'den yola çıkarak yaptığı içtimaiyat kimyanın içtimai hadiselere aynen uygulanmasından başka bir şey değildir. Bu anlayışa göre bütün içtimai hadiseler, ruhî hadiselerin imtizaç suretiyle kaynaşarak kendi unsurlarından tamamen farklı olarak meydana getirdiği bir takım eşya, daha doğrusu maddelerdir. Hâlbuki cemiyeti canlı bir varlık, dayanışmalı ve mütekâmil bir birlik olarak kabul edecek olursak, bu varlığı kimyevî hadiselerin mefkûresiz, terakkî ve tekâmülsüz teamüllerine benzettiğimiz takdirde içtimai hayatı kimyevî bir terkibe irca ederek öldürmüş oluruz. Kimyanın konusu olan cansız varlıklar içinde mefkûre, terakkî, teâlî, tekâmül gibi hayati fonksiyonları yaşatmak mümkün olmadığına göre millet hayatını bu türden "taklidî bir içtimaiyat"la görüp anlamak beyhûde bir gayrettir. Bunun içindir ki Durkheim'in içtimaiyatı yakın

---

[47] Tunç, "*Hakiki Hürriyet*", s. 37-39.

bir zamanda A. Comte'un içtimaiyatı gibi kitaplarda kalmaya mahkûm olmaktan kurtulamayacaktır.[48]

Z. Gökalp'in sosyoloji anlayışına yönelik bu tenkitler derhal karşılık bulmuş, Gökalp'in öğrencilerinden biri olan Ragıp Hulusi **Dergâh** mecmuası sayfalarında Tunç'un tenkitlerine cevap vermiştir. Ragıp Hulusi bu meselenin derinlikli bir mesele olduğunu, mecmuaların tamimciliği nedeniyle bu meselelere yeterince yer verilemeyeceğini ifade ederek Tunç'un da bu "tamimci"lik nedeniyle hakikatten uzaklaştığını ve Z. Gökalp'in içtimaiyatını mahkûm ettiğini belirtmiştir. Ragıp Hulusi, Gökalp'in içtimai hadiseleri kimyevî ruhiyata örnek göstermesinin kısmî bir temsil olduğunu, dolayısıyla bunu onun bütün fikirlerine teşmil etmenin doğru olmadığını ifade etmektedir.[49]

Bu tenkitler Tunç'un tenkitlerini daha da derinleştirmesine neden olmuştur. Nitekim Tunç "*Cevap*" adlı yazısı ile Gökalp ve Durkheimci sosyoloji karşısındaki tenkitlerini daha da derinleştirerek, kendisinin Durkheim sosyolojisiyle ayrıldığı noktaları daha açık bir biçimde ortaya koyma fırsatı bulmuştur. Bergsoncu bir diyalektikten yola çıkan Tunç, Durkheim'in sosyolojinin konusu olan toplumsal olayları ve toplumsal vicdanı herkes için aynı tarzda müşahede ve idrak edilebilir bir surette tayin edeceğine yarı reel, yarı aşkın (*nîm şen'î, nîm müteal*), yani metafizik bir mahiyette gösterdiğini, buna rağmen "yarı enfüsî, yarı âfâki" kalan bir mefhumu pozitif bir kabul (*müsbet bir müteârife*) gibi kabul ederek sonucu tayin eden bir takım hükümlerle sistemini kurmakta beis görmediğini ileri sürmektedir. Diğer taraftan toplumun fertlerin dışında ve müstakil olarak varolduğunu, aynı zamanda toplumun fertler üzerinde baskıcı ve zorlayıcı bir karaktere sahip olduğunu ileri süren Durkheim sosyolojisini; ferdî ahlakı, güzel sanatlar, siyaset, din ve ilim gibi özelliklerini ihmal ettiği gerekçesiyle eleştirmektedir. Ona göre Durkheimcilik bu özellikleri toplumun verdiğini ileri sürerek, toplum olmasa ferdin hiddet ve korku gibi en basit heyecanlardan ibaret basit bir mahlûk olacağını düşünmektedir. Bu anlayış ise Gökalp'in dilinde "Fert yok cemiyet var; Hak yok vazife var" şeklinde tezahür etmiştir.[50]

Tunç buradan hareketle insanı toplumun esiri değil, fakat bir ferdi olma noktasında, hürriyete malik bir varlık olarak görmektedir. Ruh kavramı ile birlikte hatıra gelen ise şüphesiz hürriyettir. İnsanın hakiki kuvvetini ruhi kudretinde,

---

[48] Tunç, "*Hakiki Hürriyet*", s. 37.
[49] Ragıp Hulusi, "*Bir Mukabele ve İstîzah*", **Dergâh**, I/8, (5 Ağustos 1337/1921), s. 115.
[50] Tunç, "*Cevap*", **Dergâh**, I/8, (5 Ağustos 1337/1921), s. 116.

hürriyeti ise "tekevvün" halinde "canlı ve imanlı yaşamak"ta[51] bulan Tunç, bu ifadeleriyle Bergsoncu bir metafiziğe doğru yol alırken "*Ruha Bir Dikkat*" adlı yazısıyla Gökalp'in içtimai determinizmine yönelik tenkitlerini derinleştirmektedir. Ona göre Gökalp'in içtimaiyatı toplumsal zarûretler nedeniyle "hürriyetten başka zevki ve gayesi olmayan ruhu" sınırlamaya çalışmakta, yeni oluşları benimsemeyerek toplumu ilerlemeden, ferdi de hürriyetten mahrum bırakmaktadır. Halbuki ruhun yapısından dolayı bu anlayışı kabul etmek mümkün değildir. Diğer taraftan dini ve ahlaki alışkanlıklar da bir yandan ruhumuzun hakiki kıymet ve kuvvetlerini hayati manasıyla görmemize mani olmuşlardır. Hâlbuki ruhun, her gün ve her dakika, yeni yeni oluş ve süreçleriyle bütün alışkanlıklar geride kalmakta, bu değişimlere paralel olarak alışkanlıklarımızı değiştirmek ihtiyacı ortaya çıkmaktadır.[52]

Tunç ilimde determinizm ilkesinin geçerli olabileceğini, fakat insan ve ruh konusunda bu anlayışın kabul edilecek bir tarafının olmadığını ifade etmektedir. Ona göre ilim dış dünya ile ilişkilerimizin bir sonucu olduğu için ruhun katılaşmış ve ölmüş tabakasıdır. Bu tabakayı tıpkı Bergson gibi zekâ veya akıl olarak isimlendiren Tunç ruhun da yalnız akıldan ibaret olmadığını belirtmektedir. Onun ifadesiyle, bu kabuğun altında öyle bir âlem vardır ki her dakika kaynamakta ve bir saniye bile değişmeden yaşayamamaktadır. Kaldı ki, ilim bile yalnız akılla olmamaktadır. İlme karşı ihtirası olmayan bir ilim adamının araştırmalar yapması mümkün değildir. Görülüyor ki hayatın bütün alanlarında yalnız akıl ve zekâ ile yaşanması mümkün değildir.[53]

Tunç ruhun kuvvetleri üzerinde dururken ihtirasları da dikkate almakta, esasen toplumun kötü ve suçlu gördüğü ihtirasları yaşamın itici kuvveti olmaları nedeniyle önemli bulmaktadır. Ona göre toplum hayatı ihtiraslara karşı örf ve ahlakı ile karşı koyarken insanın doğası da bir taraftan kendi ihtiraslarını yaşayacaktır. Bunların hiç biri ortadan kaldırılamayacağı için toplumla ferdin, fert ile toplumun karşı karşıya gelmesi kaçınılmazdır. Bu bakımdan "Fert yok, cemiyet var" demek sözde kolay olsa da fiiliyatta anlamsız bir söz veya bir süreliğine, o da yalnızca açıktan sürdürülebilecek bir söylemdir. Bu nedenle toplum sık sık ihtilal ve kargaşalarla sarsılmak istemiyorsa fertlere karşı kulağını dört açmak zorundadır. Tunç açıkça bu sözleriyle Gökalp'i hedef alırken, onun bir an için haklı taraflarının olabileceğini gözardı etmemektedir. Nitekim Millî Mücadele'nin yaşandığı zamanlar gibi, fertlerin gözlerini kaparcasına vazifelerini yapacağı bazı tehlikeli zamanların da olabileceğini

[51] Tunç, "*Hakiki Hürriyet*", s. 39.
[52] Tunç, "*Ruha Bir Dikkat*", **Dergâh**, I/4, (1 Haziran 1337/1921), s. 52.
[53] Tunç, "*Ruha Bir Dikkat*", s. 52.

ifade eden Tunç böyle zamanlarda hayatı sevk-i tabiilerin emrine bırakmanın daha doğru bir hareket olacağını belirtmektedir. Çünkü hayatın şiddetle tehlikeye düşmesi üzerine meydana gelen reaksiyonlarda şuurun gözü kapanmayıp bilakis "faltaşı" gibi açılmaktadır. Şuur, tehlikeyle yüzyüze geldiği ölçüde derinleşmese Milli Mücadele yıllarında Anadolu gözleri kamaştıran bir mucizeyi gösteremeyecekti. Bu türden tehlikelerin hiç bir zaman kuru ve soğuk bir muhakeme ile, mücerret akıl ve zeka ile karşılanması mümkün değildir. Anadolu'nun başarısının sırrını bütün ruhuyla kendi seciye ve iradesini tam olarak göstermesinde aramalıdır.[54] Dolayısıyla Gökalp'in bu teorisi de yerinde değildir.

Tunç'un burada özellikle akıl ve zekâ karşısında içgüdüleri öne çıkardığı görülmektedir. İçgüdü hayati fonksiyonlardan biridir. Tunç bu sözleriyle genel ve dışardan bir uyarılmışlık hali yerine içten ve hayati bir fonksiyonla ayakta kalınabileceğini söyleyerek Gökalp'in tezini çürütmekte, bütün bunların gerçekleşmesini ise ruhun hürriyetine bağlamaktadır. Bununla birlikte Tunç Gökalp'in içtimaiyat anlayışına teoride ne kadar muhalif ve zıt ise kişiliği ve ilim adamlığına o ölçüde hürmetkârdır. Z. Gökalp hakkında yapılan özel neşriyatlar vesilesiyle onunla ilgili hatıralarından bahseden Tunç çeşitli vesilelerle Gökalp üzerine müspet görüşler belirtmekten geri kalmamıştır.[55]

Tunç'un tenkitleri yalnızca Durkheimci sosyoloji anlayışına karşı değildir. Tunç aynı şekilde Prens Sabahattin'in Edmond Demolins (ö.1907)'i takiben yaptığı ilm-i içtima'ya da karşı çıkar. Hatta bu anlayış Tunç'a göre o kadar kusurludur ki, düşünür bu akıma karşı Gökalp'in sosyolojisini bazı cihetlerden üstün tutar. Ona göre ilm-i içtima anlayışı millet olarak yaşama ve varlığını sürdürmenin yalnızca Anglo Sakson milletlerinde, hem de bunların ancak bir kısmında toplandığını ileri sürmektedir. Buna göre bütün milletlerin selâmeti tüm varlıklarıyla bu medeniyeti örnek almalarına

---

[54] Tunç, "*Ruha Bir Dikkat*", s. 52.

[55] Nitekim Muallimler Birliği reisi olduğu sırada Gökalp'i anmak üzere derneğin salonunda yapılan törende Gökalp'in eserlerinin yayımlanması için dernek adına Türk Tarih Kurumu'na telgraf çekmiştir. Bu toplantının içeriği hakkında **Bilgi** dergisinin 48. sayısında şu bilgiler verilmektedir: "Büyük Türk mütefekkiri Ziya Gökalp'in doğumunun 75 inci yıldönümü münasebetiyle Muallimler Birliği konferans salonunda seçkin bir dinleyici kalabalığiyle 24 Mart 1951'de bir toplantı yapılmış, Burada Mümtaz Turhan, Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, M. Tekinalp ve Ali Nüzhet Göksel tarafından birer konuşma yapılarak mütefekkirin hayatı, eserleri ve fikirleri üzerinde durulmuş, bu arada o vakte kadar hiç bir yerde neşredilmiyen hâtıraları anlatılmıştır. Konuşmaların sonunda dinleyicilerin gösterdikleri şiddetli arzu üzerine Birlik Reisi Prof. Şekip Tunç tarafından Tarih Kurumu Başkanlığına bir telgraf çekilerek Ziya Gökalp'in eserlerinin bir an önce neşri istenmiştir. Buna Şemseddin Günaltay'ın verdiği cevapta, mütefekkirimizin masal ve şiirlerinin bir kitapta neşredilmek üzere hazırlanan eserin matbaaya verildiği bildirilmiştir. Bkz. **Bilgi**, V/48, (01 Nisan 1951)

bağlıdır. Buna muvaffak olamayanlar ya mahvolup gidecekler veya onun esareti altında çile doldurmayı göze alacaklardır. Başka türlü bir kurtuluş yolu yoktur.[56]

Tunç bu görüşü "içtimaiyatın en gözü bağlı bir putperestliği" olarak nitelendirmektedir. Ona göre "halin iyi kötü en satvetli ve kahhar kudretleri altında hayran veya zebun insanların ilk yakazası daima bu tarzda bir putperestlik olmuştur". Bununla birlikte "bu ibtidaî büht ve hayret çok sürmeyerek dalâlet perdeleri" kalkacak, "hayat akvamın ayrı ayrı istiklal ve şerefleri, ve kendi mukadderat ve istidatları dairesindeki hayat-ı tabiileri takdir ve teslim" olunmaya başlayacaktır. Tunç esas olarak Anglo Saksonların bütün milletlerin hayati bünyelerine dâhil olabilecek muvaffakiyetleri olabileceğini kabulle birlikte bunların Mısır rahipleri gibi hayatın bütün esrarını avuçlarında tuttuklarına ve ilerlemenin tek ölçüsünün kendilerinin olduğuna inanılmasına karşı çıkar. Ona göre sosyolojinin bugünkü görevi ilerdeki mukayeseli bir sosyolojiye sağlam ve ayıklanmış malzemeler hazırlamaktır. Bu nedenle ilm-i içtima, ilim adına zamansız içtihatlar yapmaya kalkmak yerine, bir işçi gibi mütevazı çalışmalıdır.[57]

Dergâh mecmuasında Tunç'un yanısıra Bergsoncu bir temayül gösteren M.E. Erişirgil de Z. Gökalp'i tenkit etmektedir. Fakat onun tenkitleri daha ziyade esâsa değil, üslûba ve yönteme yönelik tenkitlerdir. M.E. Erişirgil, Z. Gökalp'in felsefî meseleleri birer "nas", birer düstûr şekline sokarak telkîne çalıştığını ve talebelerinin de çoğunlukla bu görüşlerin dışına çıkmadığını belirtmektedir. M.E. Erişirgil Gökalp'in oldukça yüksek olan tasnif kabiliyeti nedeniyle fikri meseleleri parça parça ele alarak bu şekilde meselenin tümüne hâkim olduğunu düşünmesini, onun "kıymetler tasnifi" yaparak bunları beş madde ile sınırlamasını tenkit etmektedir. Ayrıca onun materyalizm ve pozivizm hakkındaki kanaatlerini de eksik bulmaktadır.[58]

Ne var ki Gökalp'e karşı bu eleştirel tutum bir süre sonra yerini pragmatist eğilimlere bırakmış, Erişirgil ilerleyen zamanlarda pragmatizm, Bergsonculuk ve Gökalp içtimaiyatı arasında bir terkibe varmıştır. Aynı şekilde başlangıçta **Dergâh**'ın Bergsoncu yazarları arasında yer alan İ.H. Baltacıoğlu da bir süre sonra Bergsonculukla Gökalp-Durkheim sosyolojisi arasında bir senteze gitmiş, böylece **Dergâh** mecmuasının kapatılmasından sonra da Bergsonculuğu istikrarlı bir şekilde sürdüren yalnızca M.Ş. Tunç olmuştur.

---

[56] Tunç, "*Hakiki Hürriyet*", s. 37-39.
[57] Tunç, "*Hakiki Hürriyet*", s. 37-39.
[58] M.E. Erişirgil'in Z.Gökalp'e yönelik tenkitleri için bkz. (Erişirgil), Mehmet Emin, "*Diyarbekir'de Ziya Gökalp Bey Efendiye*", **Dergâh**, III/33, (20 Ağustos 1338/1922),s. 134.

1920'li yıllarda Bergsonculuk ve Gökalp-Durkheim sosyolojisi arasındaki ilişkiler bazen tam bir tezat, bazen de birbiriyle telif edilecek iki anlayış olarak algılanmıştır. Bu iki akım arasında köklü bir tezat gören Tunç'a karşılık, yine Bergsoncu diyebileceğimiz İ.H. Baltacıoğlu gibi düşünürler bu iki akım arasında bir senteze varmışlardır.[59] Burada üzerinde durulması gereken husus Bergsonculuk ve Gökalp-Durkheim sosyolojisini terkip eden düşünürlerin, her iki akım arasındaki istikamet farklılığına rağmen hangi gerekçelerle bu iki akımı telif ettiğidir. Bu terkibin ortaya konulması Tunç'un ferdiyetçiliğinin sebeplerini izah ettiği gibi Gökalp'in Durkheimciliğini, yani onun Durkheim'a ne ölçüde bağlı kaldığını da açıklayacaktır.

Mehmet Servet, Z. Gökalp ile başlayan fikri hareketi kavrayabilmek için bu hareketin içinde doğduğu hayat şartlarını iyi tahlil etmek gerektiğini ifade eder. Ona göre Z. Gökalp'in fikirleri etrafında müsbet veya menfi görüş ortaya koyanların birçoğu bu duruma dikkat etmemiştir. Hâlbuki Z. Gökalp'i doğuran büyük hayat şartları ve Gökalp ile kendini şuurlaştırmış olan bir dönemin düşünce hayatı bugünkü şartlar içinde büsbütün değişmiştir. Bu nedenle Gökalp'in anlayışı dönemin sosyal ve siyasi şartları çerçevesinde düşünülmelidir.[60] M. Servet'e göre Gökalp'in *collectivisme*'ini en iyi ifade eden "*Fert yok, Cemiyet var*" sözü birçok insanın ruhunda hoş olmayan bir tesir uyandırmış, Z. Gökalp'in felsefi fikirleri de bu menfi tesirlerle yeni ve aksi bir görüş halinde ortaya çıkmasına mani olmuştur. Henüz kendi fikirlerini neşrettiği bir sırada ortaya çıkan ve mütareke yıllarında artan ferdiyetçi görüş özellikle cemiyetçiliğin bu katı şekline karşı çıkmıştır. Bu tarihlerde Z. Gökalp'in cemiyetçiliği fikir âleminde mahkûm olmuş, bu mahkûmiyet M.Ş. Tunç'a fertçilik hamlesini vermiştir.[61]

---

[59] Baltacıoğlu'nun Bergon felsefesi ve Gökalp-Durkheim içtimaiyatını terkip ederek üçüncü bir yol arayışı içinde olduğunu söyleyen Kaçmazoğlu'nun çalışması için bkz. Kaçmazoğlu, Bayram, **Türk Sosyoloji Tarihi Üzerine Araştırmalar**, Birey Yay., İst. 2002, s. 194-196. Aynı konu etrafında yapılan bir değerlendirmede de Baltacıoğlu'nun felsefe ve metafizik konularında Bergson'un görüşlerini benimsediği, milli ve toplumsal meselelelerde ise Durkheim-Gökalp ekolünü tercih ettiği ifade edilmektedir. Bkz. Bayraktar, Levent, "*İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu*", **Türkiye'de Sosyoloji: İsimler, Eserler**, (Derleyen M. Çağatay Özdemir), Phoenix Yay., Ankara 2008 içinde, s. 433.

[60] Mehmet Servet, "*Fikir Hayatımızda Bir Muhasebe I*", **Hayat**, V/116, (Şubat 1929), s.224-225. Nitekim Z. Gökalp'in Durkheim sosyolojisine tam olarak bağlı olup olmadığı da tartışmalıdır. Z.F. Fındıkoğlu'nun Avrupa'da Z. Gökalp üzerine yaptığı doktorasını Maurice Halbwachs (1877-1945), Maurice Blondel (1861-1941), Maurice Pradines (1874-1958), Martial Guéroult (1891-1976) huzurunda savunmuş, savunma sırasında jüri üyelerinden Halbwachs Gökalp'in görüşlerinin oluşmasında Durkheim tesirinin görüldüğünü, fakat Gökalp'in onu tahrif (*deviation*) değilse bile tefsir (*interpretation*) ettiğini belirtmiştir. Halbwachs'ın dikkati çektiği diğer bir husus ise Durkheim'in "maşerî şuur ve vicdan"ının Gökalp elinde "millî şuur ve vicdan"a dönüşmesidir. Fındıkoğlu bu durumu Gökalp'in düşüncesine etki eden başka şartların varlığı ile açıklamıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri, **İki Tez Koruması: Z. Gökalp, Hayatı ve İçtimaiyatı Hakkında,** Türkiye Harsî ve İçtimai Araştırmalar Merkezi Kitapları, İst. 1936, s. 2-3.

[61] Mehmet Servet, "*Fikir Hayatımız V: Cemiyetçiliğe Karşı*", **Hayat**, V/122, (28 Mart 1929), s. 345-346.

M. Servet'in bu izahlardan da anlaşılacağı gibi Durkehim sosyolojisi Gökalp'in üslûbuna yansıyan biçimiyle eleştiri konusu olmuştur. Gökalp'ten sonra fikir hayatına önderlik eden düşünürlerin hemen hepsinin Gökalp'in tesirlerine karşı vaziyet alma konusunda birleştiklerini ifade eden M. Servet, bu karşı duruşu Gökalp'in etrafına göre kuvvetli olan her şahsiyet gibi, hâkim ve tazyik edici bir tesir yapmasına bağlamaktadır. Ona göre Gökalp'ten sonraki düşünürler "gıdasını bu tesirden aldığı gibi, kuvvetini de bu tesire karşı koymakta" bulmuştur. Diğer taraftan tam bir inkişafa eren her felsefi akımın zıddını doğurduğunu düşünen M. Servet, Gökalp'in "Fert yok, cemiyet var, Hak yok vazife var" şeklinde ortaya koyduğu katı cemiyetçiliğin aksi bir hareketi, yani M.Ş. Tunç'un felsefi temayülleri içinde açık bir şekilde ferdiyetçiliği meydana getirdiğini belirtmektedir. Tunç buradan yola çıkarak kendince, "Ziya Gökalp'in elinde ölmüş bir makine haline" gelen ferde can vermek ve onu hürriyetine kavuşturmak istemiştir.[62]

Benzer bir şekilde Gökalp'in fikirlerini bu dönemin özel şartlarına bağlayan Baltacıoğlu da Gökalp'e yöneltilen tenkitlerden bir kısmını yersiz bulur. Ona göre "Fert yok, Cemiyet var" sözü onun toplum anlayışından koparılıp köksüz bir dal parçası gibi ele alındığında bu sözün, fert gerçeğini görmezden gelen, bütün insan varlığını toplumdan ibaret sanan bir ideologun yanlış düşüceleri gibi algılanır. Hâlbuki "Gökalp, niçin böyle söylemiştir?" sorusu üzerinden yapılacak bir değerlendirme Gökalp'in niçin toplumu öne çıkardığını ortaya koyacaktır. Baltacıoğlu'na göre Gökalp'in bu ifadesi fertten ve onun organik, biyolojik güçlerinden başka bir şey tanımayan, hem materyalist, hem de individüalist inançların baskısı altında kalan insanların çevresinde sosyolog bir sanatçı cephesinden söylenmiş, "paradoksal" bir sözdür. Her paradoksal söz gibi, aykırı olmakla birlikte yine de bir gerçek payı taşımaktadır. Üstelik ona göre, Gökalp toplum içinde "var" sanılan ferdiyetlerin şahsiyetlerden başka bir şey olmadığını ilk açıklayan adamdır. Bir sosyolog, bir bilim adamı olan Gökalp, "Cemiyet yok, Fert var" demek isteyen bir toplumda "Fert yok, Cemiyet var" demek zorunda kalmıştır.[63]

Bergsonculuğun ilişki içinde olduğu akımlardan biri de pragmatizm'dir. **Dergâh**'ın Bergsonculuğundan sonra, bu akımla uyumlu bir şekilde Türk fikir hayatına giren bir pragmatizm daha çok bir temayül olarak kendini göstermektedir. Bu akım Gökalp'in dogmatik ve mekanik toplumculuğuna karşı reaksiyon gösteren hareketlere şuurun mahiyetine dair getirdiği yeni görüşlerle oldukça fazla ve kuvvetli malzeme sağlamıştır. Pragmatizmi olduğu gibi kabul eden veya onu temsil eden bir

[62] Mehmet Servet, "*Fikir Hayatımızda Bir Muhasebe IV: Yeni Fikir Ceryanlarımız*", s. 325.
[63] Baltacıoğlu, İsmayıl Hakkı, **Ziya Gökalp**, Yeni Matbaa, İst. 1966, s. 16-17.

düşünür var mıdır? M. Servet bu soruya hemen evet demenin mümkün olmadığını belirtmektedir. Ona göre bu anlayış "nebülöz halinde veya bir sis gibi" fikir hayatı içine dağılmıştır.[64] H.Z. Ülken ise Türk fikir hayatında pragmatizmden ve genel olarak Amerikanizm'den ilkönce Rıza Tevfik'in söz ettiğini, fakat onun bu akımı küçümseyerek onu "bakkal felsefesi" diye nitelendirdiğini söyler.[65] Z. Gökalp ise bu akıma karşı bizde ilk tenkidi vaziyeti alan düşünür olmuştur. Mehmet Servet'in belirttiğine göre Gökalp **Yeni Mecmua**'da yazdığı bir makalede, pragmatizmin en esaslı vasfını "şeniyet hükümleri ile kıymet hükümlerini birbirine karıştırmak ve birincileri ikincilerin hâkimiyeti altına almak" olarak nitelendirmektedir. Bu kanaat Gökalp'te uzun süre varlığını korumuştur.[66]

Pragmatizm'in belli başlı bir temsilcisi olmamasına rağmen bu akım söz konusu olduğunda ilk akla gelen isim M.E. Erişirgil'dir. Fikir hayatında bir sistemin düzenli bir takipçisi olmayan Erişirgil belli dönemlerde farklı düşünürlerin sistemlerine ilgi göstermiş, nihayet, kendi ifadesine göre pragmatizmde karar kılmıştır. Hilmi Ziya, onun **Dergâh**'ta yalnızca Boutroux'dan bahsederek derginin kuvvetli Bergsoncu havasına girmediğini, fakat **Mihrab**'da daha geniş nefes aldığını belirtmektedir. Bu görüş kısmen doğrudur. Gerçekten M.E. Erişirgil **Dergâh** mecmuasında Bergsonculuğu bir süre benimsemiş görünse de, M.Ş. Tunç veya İ.H. Baltacıoğlu kadar bu akımla ilgilenmemiştir. Bununla birlikte W. James'in pragmatizmi ile Bergson'un sezgi felsefesini kendisi açısından yorumlayan Erişirgil, her iki filozofun da, biri cehd (*effort*), diğeri hads (*intuition*) kavramıyla bize ruh hayatını tanımakta yeni bir ufuk açtığını belirtmektedir. Ne var ki, "İtiraf ederim ki, benim tefekkürâtım William James'in durduğu noktada kaldı, yani bir nevi "mutlak"ı bildirecek hads (*intuition*)'ın başlı başına bir menba-ı marifet olabileceğine kâni olamadım" sözleriyle pragmatizmi tercih ettiğini açıkça ifade ederek kendi felsefî istikametini belirtmiş olmaktadır.[67]

Bergson felsefesine bağlı olmakla birlikte gençliğe sezgicilikle birlikte pragmatizmi tanıtan M.Ş. Tunç olmuştur. M.E. Erişirgil yukarıdaki satırları yazdığında Tunç W. James'in **Terbiye Muhasebeleri** adlı kitabını tercüme ederek neşretmiş bulunuyordu. Tunç bu kitapta meseleyi daha ciddi olarak ele almış, kitabın başına eklediği 30 sayfalık bir girişle James'in psikoloji ve felsefedeki yerini izah etmiştir. Tunç burada W. James'i de şu sözlerle takdim etmektedir: "Çünkü alelâde bir

---

[64] Mehmet Servet, "*Fikir Hayatımız VII: Pragmatizm*", **Hayat**, V/125, (18 Nisan 1929), s. 404.
[65] Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 426.
[66] Mehmet Servet, "*Fikir Hayatımız VII: Pragmatizm*", s. 404-405.
[67] (Erişirgil), Mehmet Emin, "*Felsefe Neşriyatında Bir Terakkî Hatvesi*", **Mihrab**, 1/3, (15 Kanunu Evvel 1339/1923), s. 66-67.

insanla değil büyük bir şahsiyet, daha doğrusu fikirlerini cihâna işittirmiş bir feylesofla karşılaşıyoruz."[68] Başka bir yerde ise "O derece ki bu derin ve metin mütefekkir bilâşüphe Amerika felsefe ve edebiyatının şereflerinden biri sayılacak bir muharrir ve san'atkârdır"[69] diyerek James'e duyduğu ilgiyi açıkça ortaya koymaktadır. Tunç her ne kadar felsefi görüşlerinde Bergson'a bağlı olsa da bu bağlılık Bergson dışındaki düşünürlerle ilgilenmesine mani olmamıştır. Bununla birlikte Bergsoncu bir düşünür olarak onun W. James'in hangi özelliklerinden dolayı ilgilemiş olduğu, üzerinde durulması gereken bir husustur.

Tunç ve James'in pragmatizmi arasındaki ilişkiyi Bergson felsefesi etrafında değerlendirmek mümkündür. W. James'in felsefesiyle her şeyden önce Bergson'un bizzat ilgilenmiş olması Tunç'un bu ilgisi hakkında bir fikir verebilir.[70] Her iki akım arasındaki benzer noktalar bu akımın Türk felsefe hayatında Bergsonculuk yanında, bu akıma verdiği destekle yaşama alanı bulmuştur. Her iki akım arasındaki benzerliklere bakacak olursak her şeyden önce bu akımların ruh hayatını, yani "iç tecrübe"yi dikkate aldıklarını görürüz. Dolayısıyla bu akımlar arasında bir metot birliği vardır. Her iki akım da zihinciliğin karşısında yer alırlar ve nihayet ferdiyetçilik bakımından da müşterektirler. Bu benzerlikler Tunç'un bu akıma duyduğu ilgiyi açıklamaktadır. Bununla birlikte Tunç'un bu benzerlikler dışında plüralist bir felsefe olan pragmatizme sempati duymuş olması da muhtemeldir.[71]

Tunç'un W. James'in felsefesinde bulduğu en önemli hususiyet James'in şe'niyetlere doğrudan doğruya temas etmesi ve filozofun her şeyden çok tecrübeye kıymet vermesidir. Buradaki *tecrübe* kavramı ile kastedilen ruhi ve derûni tecrübelerdir. Dolayısıyla iç yaşantıların getirdiği tecrübeler doğrudan gerçekliğe dahil edilmiş olmaktadır. James'in bu yaklaşımı Bergson'un sezgi anlayışına epeyce yakındır. Nitekim Tunç, Bergson'un *sezgi* kavramıyla ifade ettiği şeyin W. James'de *derûni tefahhus* kavramı ile karşılık bulduğunu belirtmektedir.[72] Pragmatizm'in

---

[68] James, William, **Terbiye Musahabeleri**, (çev. Mustafa Şekip Tunç), Muallim Ahmet Halit Kitaphanesi, İst. 1931, s. 5-6.
[69] James, s. 10
[70] Bergson bizzat kendisi W. James'in felsefesiyle ilgilendiği gibi James'de Bergson hakkında övücü sözler söylemiştir. Bergson'un W. James ile ilgili yazdığı bir metin yine Mustafa Şekip tarafından tercüme edilmiştir. Bkz. Bergson, Henri, "*Hakikat ve Gerçeklik*", (çev. Mustafa Şekip Tunç), William James, **Pragmacılık**, (çev. Muzaffer Aşkın), MEB Yay., İst. 1986 içinde, s.I-XIII.
[71] Tunç daha sonraki yıllarda yaptığı bir konuşmada plüralist bir anlayışa sahip olduğunu açıkça ifade etmektedir: "Felsefi doktrinler arasında hangi doktrine mütemayil olduğumu tasrih etmem lâzımdır. (...) Benim mizaç ve ruhî temayülüm müşahhas insan ruhuna yakın ve yatkın olan bir plüralizmdir ki bir karşıt göstermek lâzım gelirse bilhassa Hegel'in Monisme'ine (aklî olan şeylerin gerçek ve gerçek olan şeylerin de aklî olduğunu iddia eden) karşıtdır." Bkz. Tunç, "*Müşahhas İnsan ve Bünyesi (Konferans)*", s. 5.
[72] James, s. 12.

utilitarisme anlamı bir tarafa, her iki akım arasındaki bu benzerlik nedeniyle Tunç bu akımla ilgilenmiş, James'in bazı kitaplarını dilimize tercüme etmiştir.

Tunç'un Bergsonculukla ilgisi doğrultusunda ve felsefi olarak bazı yönleri ile ilgilendiği bu akımla M. E. Erişirgil, Avni Başman ve Z.F. Fındıkoğlu biraz daha pratik nedenlerle ilgilenmiş, bu akımın modern Avrupa ülkelerinde tesis ettiği siyasi inkılâp ve yararcı felsefenin Cumhuriyet rejimi için bir model olabileceği düşünülmüştür. Bu yönüyle pragmatizmin kurucu felsefe konumunda olan Bergsonculuğa alternatif bir sistem olarak düşünüldüğü söylenebilir.

Bergsonculuk Türk fikir hayatında gördüğü ilgiye karşılık metafizik karakteri nedeniyle çoğu zaman tenkit edilmekten kurtulamamıştır. 1919'da yazdığı bir kitapla Bergsonculuğu tenkit eden Suphi Ethem'den başka 1932'de yayın hayatına atılan **Kadro** çevresi de bu akımı tenkit etmektedir. **Kadro,** Tunç'la ilişkileri bağlamında önceki bölümlerde de belirttiğimiz gibi, siyasi rejimin ideolojisini yapmak üzere yayın hayatına atılmıştır. İnkılâpçı, maddeci ve terakkîci bir yolu seçen bu çevre iktisadî bakımdan devletçiliği savunmakta, kapitalizm ve sosyalizm arasında bir yol bulmaya çalışmaktadır. İnkılâbın sözcüsü misyonuyla fikir hayatına atılan **Kadro** Kemalizm'in temellendirilmesi noktasında karşısında Bergson'un ve Z. Gökalp'in fikirleriyle donanmış bir muhiti bulmuştur. Bu muhit daha ziyade İstanbul Darülfünun hocaları etrafında toplanmaktadır. İlk yazılarından itibaren Darülfünun mensuplarını hedef alan Kadrocular, **Kadro**'nun çıkışını ve iddialı inkılâpçılığını hafife alan bu çevreleri "yarı münevver"likle suçlamışlar, bunların inkılâbın önünde engel olduğunu ifade etmişlerdir. Şevket Süreyya'nın "bazı zevat, bir müddet Dürkhaym'ın bir müddet de Bergson'un kuyruğundan çekerler. Yarı münevverler kulübü, devrine göre, bazen şu ismin, bazen bu ismin peşinden sürüklenir durur"[73] şeklindeki sözleriyle başlayan ve Tunç'un açık bir mektupla[74] katıldığı tartışma siyasi rejimin kurucu felsefesi, Bergsonculuk ve tarihi materyalizm çerçevesinde devam etmiştir.

Tunç cevabi yazısında inkılâbın kuruluş felsefesini Bergson'un "*durée*" kavramının oluşturduğunu ve Türk inkılâbının Bergson'un "oluş" ve "yaratış" fikrinden yola çıkarak siyasi bir iktidar tesis ettiğini belirtmiştir. Ayrıca ideolojilerin bir felsefi anlayış çerçevesinde hayatiyet bulduğunu ifade eden Tunç, inkılâp mefhumunun yalnız ideoloji üzerine değil, "yeni bir varlık ve bilgi nazariyesi"nin temelleri üzerine kurulması gerektiğini söyleyerek Kadrocuların geleneksel zihincilik

[73] (Aydemir), Şevket Süreyya, "*Yarı Münevverler Kulubü*", **Kadro**, S. 8, (Ağustos 1932), s. 41.
[74] Tunç, "*Kadro'ya Açık Mektup*", **Yeni Türk Mecmuası**, I/1, (Teşrinievvel 1932), s. 70-74.

anlayışını eleştirmiştir.[75] Şevket Süreyya ise "*Bergsonizm Yahut Bir Korkunun Felsefi İfadesi*" adlı yazısı ile **Kadro**'nun, Bergsonculuğun tam zıddı bir felsefeyi temsil ettiğini, inkılâbın "cemiyetçi", "maddeci" ve "dinamik" bir felsefeye ihtiyacı olduğunu kesin bir dille ifade etmiştir. Ona göre bir cemiyet hareketi olan **Kadro** harb sonunun bütün cemiyet hareketleri içinde, içtimailiği, kanuniyeti ve tarihi zarureti, yani Bergsonculuğun peşinen kabul ettiği bütün vasıfları en ziyade temsil eden hareketlerden biridir. Türk münevveri de "ancak inkılâpçı, cemiyetçi, maddeci, dinamik, determinist ve milli kurtuluşçu" bir dünyayı telakki etmelidir.[76]

Tartışma bu çerçevede yazılan karşılıklı açık mektuplarla devam etmektedir. Bu tartışma 1930'lu yıllardaki ulus-devlet projesi ve bu çerçevede gerçekleştirilen radikal uygulamalarla birlikte Türk fikir hayatında bir "kırılma"ya neden olmuş, bu tarihlerden itibaren muhafazakâr çevreler toplum ve siyaset açısından farklı bir arayış içine girmişlerdir.

Kadroculara paralel olarak Bergsonculuğu tenkit eden ve bu akımı materyalizm açısından eleştiren bir düşünür daha vardır. Hikmet Kıvılcımlı. Düşünürün son yıllarda ortaya çıkan ve 1936'da yazıldığı anlaşılan **Bergsonizm**[77] adlı kitabı yazıldığı tarihlerde yayımlanma fırsatı bulamadığı için Bergsonculuk etrafında yapılan tartışmalara herhangi bir katkısı olmamıştır. Bununla birlikte felsefi bir tavır olması ve Bergsonculuğu eleştirmesi bakımından dikkate değer. H. Kıvılcımlı'nın tenkitleri daha ziyade Bergson'un felsefesinin ontolojisini oluşturan süre kavramı ile bilgi anlayışına temel olan süre, madde ve ruh yerine koyduğu hayat hamlesi, determinizm, indeterminizm, irade, hürriyet ve komik kavramları üzerinde toplanmaktadır. H. Kıvılcımlı bu kavramları materyalizm açısından eleştirmektedir.

Bergsonculuğa yapılan tenkitler Kadrocular ve H. Kıvılcımlı ile sınırlı değildir. Bu etkiye bazı yönleriyle açık olan H.Z. Ülken de Bergsonculuğu tenkit etmiştir. H.Z. Ülken'e göre bu felsefeyi müspet ve menfi olmak üzere iki bakımdan tetkik etmelidir. Onun mekanist telâkkiden doğan esaslı hatâlara karşı üstlendiği rolü takdir eden Ülken onun mekanizme karşı çıkması, Spencer'ın mozaik tekâmülcülüğüne en büyük darbeyi indirmesi, biyoloji ve ruhiyatta geçen asrın birçok hatalarını tashih etmesini oldukça önemli bulur. Fakat ona göre Bergson müspet bir şey kurmamış, yaptığı hücumlarla bu asrın başından beri tecrübî ruhiyattaki dinamik telâkkinin çeşitli yönlerden kuvvetlenmesine hizmet etmiştir. Buna mukabil Bergson'un müspet yanı

[75] Tunç, "*Kadro'ya Açık Mektup*", s. 78.
[76] (Aydemir), Şevket Süreyya, "*Bergsonizm Yahut Bir Korkunun Felsefi İfadesi*", **Kadro**, S.11, (Kasım 1932), s. 44.
[77] Kıvılcımlı, Hikmet, **Bergsonizm**, Sosyal İnsan Yay., İst. 2008.

yeni kavramlarla geleneksel mistik felsefeyi canlandırmaktan ibarettir. Ülken onun şuurun doğrudan doğruya verileri konusundaki görüşlerini İbn Sina ve Descartes'ın görüşlerinin bir devamı olarak görür. Descartes'tan beri Fransız spiritüalizm'inde hâkim olan iki cevher telâkkisi Bergson'da kemmiyet - keyfiyet ikiliği şeklini almıştır. Ona göre "şuurumuzu hakikaten eşyayı bilmeden evvel, bilâvasıta kavradığımız meselesi" de çok şüphe götürür bir meseledir.[78]

H.Z. Ülken'in eleştirileri Bergson felsefesinin en önemli kavramları olan *dureé* ve *sezgi* kavramları üzerinde yoğunlaşmaktadır. Ona göre filozofun bu kavramlarla anlatmak istediği şey açık bir şekilde anlaşılamadığı için filozof derhal teşbih ve istiareye başvurmaktadır. Zekânın maddeyi ölçüp biçmeye yarayan bir alet olduğu ve bu nedenle hayatı ve şuuru anlayamayacağı doğrudur. Bu iş için ayrı bir alet lazımdır. Zekânın ve aklın yetersizliğinden şikâyet eden insan binlerce yıldır böyle bir âlet peşindedir: Vecd, keşif, irfan, murakabe, hads gibi kavramlarla mutlak hakikat'e ulaşma gayreti içindedir. Fakat bu mistik araştırmalardan sübjektif arzularımızı tatmin eden veya artistik ve hissî görüşler dışında hiç bir müsbet netice çıkmış değildir. Düşünüre göre bütün mesele akıl ve hissin sahalarını ayırmak ve hissin konusu olan sanatla ilim ve felsefeyi karıştırmamaktır.[79]

Bergsonculuğa yöneltilen tenkitlere bakacak olursak bu akıma ideolojik ve felsefi diyebileceğimiz iki türlü tenkidin yapılmış olduğunu görürüz. İdeolojik tenkitler bu akımın metafizik ve mistik karakterine, felsefî tenkitler ise bilgi vasıtalarına yöneliktir. Bergsonculuğun Türk fikir hayatına girmeye başladığı yıllarda esaslı bir tenkidin getirilmiş olmadığını söyleyebiliriz. Fakat daha sonraki yıllarda bu akıma yönelik tenkitler eksik olmamıştır. Bu tenkitler ise çoğu zaman M.Ş. Tunç tarafından karşılanmıştır.

Bergson felsefesi 1930'lu yıllardan itibaren eski canlılığını kaybetmiş görünmektedir. Bunda Bergson felsefesinin spekülatif karakteri, İsmayıl Hakkı, Mehmet Emin gibi Bergsoncu düşünürlerin bu akımı diğer akımlarla terkip etme çabaları, siyasi iradenin tutumu ve nihayet Kadrocuların tenkitleri etkili olmuş olmalıdır. Bu dönemde Bergsonculuğun neredeyse tek takipçisi M.Ş. Tunç olmuştur. Bununla birlikte Bergsonculuk bu tarihlerden itibaren gelişmeye başlayan muhafazakârlık akımı içinde, daha çok kültürel, toplumsal ve siyasi bakımdan etkilerini sürdürmüştür.

---

[78] Ülken, "*Bergson'a Dair Yeni Bir Kitap*", **İnsan**, II/12, (8 Mayıs 1939), s. 1004-1007.
[79] Ülken, "*Bergson'a Dair Yeni Bir Kitap*", s. 1004-1007.

Tunç'tan sonra Ziya Somar ve Nurettin Topçu da Bergson'la ilgilenmiş ve birer kitap neşretmişlerdir.[80] Bununla birlikte her iki düşünürün de tamamen bir Bergson takipçisi olduğu söylenemez. Bergson felsefesi Türk düşüncesinde felsefe yanında edebiyat alanında etkili olmuştur. Bu akımdan beslenen pek çok şair, yazar ve düşünür eserlerini bu felsefe ışığında biçimlendirmiştir. Zihincilik düşmanlığı, his ve sevk-i tabiî apolojizmi özellikle Yakup Kadri'nin romanlarında Bergsoncu bir havayı hissettirir. Ahmet Haşim, A.Şinasi Hisar, A.H. Tanpınar, N.F. Kısakürek, Peyami Safa, S.K. Yetkin gibi şair ve yazarlar eserlerinin büyük bir kısmını Bergsonculuktan aldıkları ilhamlarla yazmışlardır. Özellikle N.F. Kısakürek'in piyeslerinde görülen şuuraltı hayatı, içgüdüler ve akılcılık karşıtlığı bu fikrin en canlı örneklerindendir.[81]

---

[80] Kitapların künyeleri için bkz. Somar, Ziya, **Bergson: Hayatı, Felsefesi, İlk Eseri**, Suhulet Kitabevi, İst. 1939; Topçu, Nurettin, **Bergson**, Dergâh Yay., İst. 1998.

[81] Somar, s.192-193. Necip Fazıl'ın Bergson felsefesinden etkilendiğine değinen Orhan Okay, şiirlerindeki eşya-ruh birlikteliğinin kaynağının bu adres olduğunu belirtir. Necip Fazıl'ın Bergson'un sezgi felsefesinden yararlandığını ifade eden Okay, "Necip Fazıl'da eşyaya, objeye karşı, kaynağını muhtemelen bu sezgi felsefesinden alan bir zihni sempati hissedilir" sözleriyle bu etkiye işaret eder. Bkz. Okay, Orhan, **Necip Fazıl Kısakürek**, Kültür ve Turizm Bak. Yay., Ankara 1987, s. 36.

B. VARLIK DÜŞÜNCESİ

Tunç'un felsefî görüşlerinin nasıl bir fikrî zemine dayandığını gördükten sonra onun Bergson merkezli felsefî görüşlerini felsefenin ana konularına göre incelemek daha anlamlı hale gelmektedir. Tunç'un felsefenin temel konularına ilişkin görüşlerini inceleyeceğimiz bu bölümde ilkin onun felsefe kavramından ne anladığı, felsefenin alanı, konusu, bölümleri ve felsefe-bilim ilişkileri konusundaki fikirlerine yer vereceğiz. Daha sonra varlık ve oluş fikri etrafında evrim açıklamalarını ve kozmolojik bir evren tasarımına giden görüşlerini, Tanrı ve ruh anlayışını, insan fikri etrafında ferdiyetçiliğini ve sosyolojizme yönelttiği tenkitleri inceleyeceğiz. Bu bölümde inceleyeceğimiz diğer bir konu ise Tunç'un evrim fikrine paralel olarak bilgi konusudur. Bu başlık altında onun sezgici bilgi anlayışı ve bilgi teorilerine yönelttiği eleştirilere yer verilecektir. Burada bir hususu hatırlatmak gerekir. Tunç'un varlık ve bilgi konularına dair müstakil bir eseri yoktur. Fakat biz onun makalelelerinde öne çıkan konulardan yola çıkarak felsefî bir sistemin onun fikirlerine nasıl yansıdığını, onun hangi felsefî problemler üzerinde durduğunu, hangi meseleleri ne ölçüde tartıştığını, kısaca onun felsefeyi nasıl gördüğünü ve hangi konuları merkeze aldığını araştıracağız.

1. Bir Disiplin Olarak Felsefe

Felsefe insanın kendisini ve çevresini anlama ve eylemlerini aklileştirme ihtiyacından doğmuştur. Her insan içinde yaşadığı dünyayı, hayatı ve nesnelerin gerçekliğini bilme ihtiyacı duyar; varlık, hayat ve hayatın biçimleri üzerinde düşünmekten kendini alamaz. M.Ş. Tunç'un ifadesiyle hayatın akışına kısa bir süre de olsa katılmış olduğunu bilen insan, ona bir istikamet vermek, bu kısa yolculuğun anlamını kavramak veya hiç olmazsa bazı fikir ve düşüncelere ulaşmak ister. İşte felsefenin konusunu da "düşünen insanı düşünür oldukça uğraştıran meseleler" teşkil etmektedir. Bu bakımdan felsefenin en önemli problemi, düşünüre göre, realiteden bir parça olan insanın bütün bir varlıkla olan ilişiklerini incelemektir.[82] Felsefî meseleler üzerine düşünen filozofların görevi ise "kâinatın, ruh ve hayatın hakîkî seciyesini, tabiî iradelerini bulmak, hiç olmazsa telkin etmek"tir. Tıpkı Bergson gibi, Tunç da kâinatın ruh ve hayatın hakiki seciyesini, tabiî iradelerini tek başına zekânın sağlayamayacağı inancındadır. Ona göre hakikati tam anlamıyla ve mutlakıyet dairesinde kavramak isteyen felsefe sezgiye başvurmak zorundadır. Aksi takdirde başarılı olması mümkün değildir.[83]

---

[82] Tunç, *B.D.F.D.,* s. 10.
[83] Tunç, *B.M.K.,* s. 3.

Felsefenin bireysel olduğu kadar toplumsal bir yönü de vardır. Bütün felsefeler, doğdukları toplumlarda cereyan eden problemlere birer cevap niteliği taşırlar. Bu yüzden felsefi düşünceyi içinde doğduğu sosyal bünyeden ayrı düşünmek mümkün değildir.[84] Bununla birlikte felsefe ne yalnızca toplumun bir ürünü, ne de yalnızca toplumun yaratıcısıdır. Felsefe önceden belirlenmiş bütün şartların ötesinde, evrensel ve değişmez olan ilkelerin, prensiplerin de bir ifadesidir. Bu haliyle felsefe insan ve toplum açısından hem alıcı, hem verici, hem yaratıcı, hem de zaman ve mekânı aşmaya doğru giden bir düşünce özelliği taşımaktadır.[85]

Tunç bu dönemde felsefi tartışmaların genel olarak "ilmin temelleri" ve "ahlâkın temelleri" gibi tabiata ve insana yönelik iki konu etrafında toplandığını ifade etmektedir. Bununla birlikte felsefe ne bilim ne de ahlâktır. Felsefenin görevi bilimin ve ahlakın temellerini, kıymet, mahiyet ve sınırlarını eleştirel olarak ortaya koymaktır. Bu açıdan felsefenin günümüzdeki sahası mantık, bilginin eleştirisi, ahlâk ve metafiziğin imkânı gibi konulara yönelmiştir.[86] Dış dünyaya ait bilgileri bilim temin etmektedir; yaptığımız veya yapmakta olduğumuz fiiller ise tarih ve örf-adetlerimizden kaynaklanmaktadır. Felsefe bu noktada hem bilimden, hem de fiilerin kaynağı olan örf ve adetlerden farklıdır. O bunlara kendinden bir şey katmaz. Felsefe bu yönüyle bilimlerin cevaplandıramadıkları problemlere hipotetik olarak cevap vermeye çalışır. Bu problemler; nereden geldik? Nereye gidiyoruz? Varlığımızın anlamı nedir? şeklindeki soruları ihtiva eden problemlerdir.[87]

Felsefenin konuları çoğu zaman bilimin konuları ile aynıdır. Ancak felsefe ve bilim konusu, yöntemi ve sonuçları bakımından birbirinden farklıdır. Bilim kaynağı itibariyle felsefeden bağımsız değildir. Tunç esasen bilim (*la science*)[88] denilen teemmüllü bilgi (*la connaissance refléchie*)'nin his ve muhayyileden başka merakımızı ve hayatın gerektirdiği şeylerle donanmış olmamızı sağlama endişesinden doğduğunu ifade eder. Başlangıçta küllî bir bilim oluşturmak amacıyla felsefe kapsamı içinde yer alan pozitif bilimler zamanla bağımsızlığını kazanarak birer birer ayrılmaya başlamış ve bugünkü bilim alanları ortaya çıkmıştır. Matematik (*riyaziyat*), astronomi (*hey'et*), mekanik (*mihanik*), fizik, kimya, biyoloji (*hayatiyat*), psikoloji (*ruhiyat*) vb. bilimler belli başlı tabiat olaylarına ait özel bilimlerdir. Tunç'a göre sözü edilen bu bilimler ancak

---

[84] Tunç, "*Türk İnkılâbının Felsefeye Tesiri*", **Hayat**, I/9, (27 Kanunusani 1927), s. 164.
[85] Tunç, *İ.R.Ü.G.,* s. 372.
[86] Tunç, "*Memlekette On Senelik Felsefe*", **Varlık**, 8, (29 Birinciteşrin 1933), s. 120.
[87] Tunç, *F.D.R.,* s. 11.
[88] Tunç bilim kelimesinin geçtiği her yerde (*la science*) kelimesini ilim kelimesiyle karşılamaktadır. İlim kavramını bilim anlamıyla kullandığı için biz de bilim kelimesini tercih ediyoruz.

kendi ihtisas alanlarında çalışma imkânına sahiptir. Felsefe ise bütün bu alanların üstünde, bunların hepsini içine alacak şekilde ayrıcalıklı bir konuma sahiptir. [89]

Genel yapısı itibariyle bir bütün olan doğa bilimlerinin bağımsız alanlara ayrılmasının bir taraftan pozitif bilimlere yol açması nedeniyle faydalı olduğunu düşünen Tunç, diğer taraftan bu ayrışmanın bazı problemler doğurduğunu ifade etmektedir. Bu problemlerden biri bilimin sonuçlarının değişkenliğidir. Çünkü bilimdeki gelişmeler önceki keşiflerin sonuçlarını sürekli değiştirmektedir. Diğer taraftan tabiatın karmaşıklığı karşısında pozitif bilimlerin daima açık tarafları ve eksik yönleri ortaya çıkmaktadır. Bu yüzden pozitif bilimlerle birlikte felsefi bir bakış açısının varlığı zorunludur. Bunlara ek olarak pozitif bilimlerin gerçeğe ulaşmak için kullandıkları araçların değeri ve niteliğinden de şüphe etmek gerekir. Çünkü bilim karşısında şüpheci bir tutum sergilenmediği takdirde bilimin değeri, yani doğruluğu konusunda emin olunamaz. İşte felsefenin görevi bilimlerin ulaştığı sonuçları kendi usulüne göre tenkit etmektir.[90]

Diğer taraftan bilimlerin sonuçları her zaman felsefi bir yoruma ihtiyaç duyar. Çünkü bilimler yalnızca olayları tespit eder ve genel teorilere ulaşır. Başka bir deyişle, bilimin verdiği sonuçlarla insan arasındaki ilişki bilimi ilgilendirmez. Bilimin vardığı sonuçları insanın ilgi ve ihtiyaçlarına göre yorumlamak ise felsefeye düşer. Bu tür ayrımlardan yola çıkan Tunç felsefe ve bilimleri birbirinden ayrılan yönleriyle tanımlamaya çalışır. Ona göre felsefeye küllî ilim, mutlak ilim veya ilimlerin ilmi (*ilm-i küllî*) demek doğru değildir. Çünkü felsefe bilimlerden çok ayrı bir alanda faaliyet gösteren, bilimlerin ortaya koyup kendi yöntemiyle çözemediği sorunları bazı teorilerle izah etmeye çalışan bir çeşit düşüncedir.[91]

Felsefe ile bilim arasındaki farklılıklar bunların faaliyet alanları ve çalışma biçimleriyle sınırlı değildir. Tunç'a göre bilimlerin dışında, bilimlerin yetersiz kalacağı fizik, hayat, ruh ve toplum gibi bazı realiteler vardır ki, bunlar bilimlerin açık ve daima sınırlı türleri nedeniyle tam olarak açıklanamayacaktır. Oysa insan bu realitelerin varoluş nedeni ve son kıymetlerin neler olabileceği üzerinde sürekli düşünecek ve bu sorulara cevaplar arayacaktır. Hayat, ruh ve toplum bilimleri henüz başlangıç seviyesinde olduğundan bunların hiçbiri bütün hareket ve davranışlarımızı açıklayabilecek durumda değildir. Son yüzyıllarda gösterdiği büyük gelişmelere rağmen bilimler kâinatın gayesi ve insanın kâinattaki yeri ve gerçek değeri

---

[89] Tunç, *F.D.R.,* s. 6-7.
[90] Tunç, *F.D.R.,* s. 10.
[91] Tunç, *F.D.R.,* s. 15.

hakkındaki soruların cevabını henüz vermiş değildir. Oysa birçok hareketlerimiz kâinat hakkında bütünlüklü bir bakış açısını gerektirmektedir. Çünkü yaratılışı gereği küçük bir âlem olan insan büyük bir âlem olan tabiat ve kendi türüne karşı bütünlüklü bir bakış açısına ihtiyaç duymaktadır. İşte bu düşünüşü ona verecek olan yalnız felsefedir.[92]

Bilim ve felsefe birbirinden farklı olmakla birlikte ikisi arasında sıkı bir ilişki de mevcuttur. Tunç'a göre felsefe her ne kadar pozitif bilimlerin sonuçlarını aşmak zorunda olsa da bunu yaparken yine bilimin sonuçlarını dikkate almak zorundadır. Bu yalnızca bilimsel gelişmelerin büyük bir hız kazandığı çağdaş felsefe ile sınırlı değildir. Felsefe tarihinde görülen bütün büyük sistemler de kendi dönemlerinin bilimlerine dayanmaktadır. Örneğin düşünüre göre, Platon, Aristoteles, Farabi, İbn Sina, Gazali, İbn Rüşd, Descartes, Bacon, Leibnitz, Spinoza, Kant gibi filozoflar aynı zamanda büyük bilginlerdir. Bunların hiçbiri bilimlerden uzak kalmamışlardır. Esasen bilime, sezgiye ve akla dayanmak yerine dogmatik kurallara ve inançlara dayanan görüş ve düşünüşlerle felsefe yapılamaz. Hatta felsefeyi bu vadiye sokmak hem faydasız hem de tehlikelidir. Çünkü felsefe din değildir.[93]

Tunç'un en önemli meselelerinden biri bilim ve felsefeyi kendi gerçekliğinde ortaya koymaktır. Esasen bu konu Bergson felsefesinin de en temel problemlerinden biridir. Çünkü XIX. yüzyılın akıl ve tecrübeye dayanan bilim anlayışı bütün bir felsefeyi etkisi altına almış ve metafizik mefhumu bütün kavramları ve çerçevesi ile felsefe ve hayat alanının dışına çıkarılmıştır. Bergson maddeler âlemine ait olanı maddeye bıraktıktan sonra hayata ait olanı da hayata teslim etmiş, bütün gayretiyle felsefeyi metafizik alanın içinde yeniden inşa etmeye yönelmiştir. Bu bakımdan Bergson felsefesini metafizik alanı dışlayan yaklaşımlara karşı bir reaksiyon olarak görmek yanlış olmaz. Bilim kendi sınırları içinde tarif edilebilirse, felsefe de bir bakıma kendi varlık alanını inşa edecek ve meşruiyet kazanacaktır. Bergson'un bilimin alanı ve sınırları üzerinde durması ve bununla bir bakıma pozitif bilimlerle hesaplaşmasının nedeni budur. Tunç'a gelince, benzer bir anlayıştan hareket eden Tunç da aynı gerekçelerle felsefe ve bilim ilişkilerini sorgulamakta, her iki alanı da kendi alanı içinde değerlendirmektedir.

Fonksiyonu ve düşünüş biçimi açısından bilimlerden ayrılan felsefe kendi içinde düşüncenin türü ve problem alanlarına göre bazı bölümlere ayrılır. Tunç felsefenin bölümlerini sırasıyla mantık ve metodoloji, ahlâk, sanat-estetik ve metafizik

[92] Tunç, *F.D.R.,* s. 10.
[93] Tunç, *F.D.R.,* s. 14.

gibi başlıklara ayırır ve fonksiyonları itibariyle bu alanları ayrı ayrı tarif eder. Ona göre mantık ve metodoloji bilimlerin metod ve ilkelerini tenkit etmek; ahlâk kendimize ve başkalarına karşı nasıl davranacağımızı göstermek; sanat da zevk almak ve hasbi bir sanat gayesiyle faaliyette bulunmak amacını taşır. Sanat alanında yapılan araştırmaların verdiği bilgiler ise *estetik* alanına aittir. Diğer taraftan bilgi, ahlâk, sanat gibi, gerek teorik gerekse pratik bütün faaliyetler, insanın kâinattaki yeri, mahiyeti ve akibeti ile ilgili düşüncelere bağlıdır. Felsefenin bunlarla ilgili kısmına ise *metafizik* adı verilmektedir.[94]

Bununla birlikte felsefî araştırmalar, hiç bir zaman, sadece mantık, ahlâk, estetik ve metafizikle sınırlı değildir. Tunç bunların yanında "şuur" meselesinin aydınlatılmasını da felsefenin en önemli konuları arasında sayar. Ona göre filozof "ben neyim?" sorusuna cevap verebilmek için benliğinin tercümanı olan his, zekâ ve iradeyi derinliğine araştırmak zorundadır.[95] Bu nedenle psikolojinin alanına giren konuların felsefe alanına girmesi zorunludur. Düşünce tarihi boyunca bütün filozofların şuur olaylarını izah etmeye çalışması da bu yüzdendir. Her ne kadar XIX. yüzyılda bağımsız bir bilim dalı olarak bilinç durumlarını konu edinen psikoloji ortaya çıkmış ise de, psikolojinin kuruluşu felsefi anlamda şuurun incelenmesine engel değildir.[96]

Diğer taraftan bilimsel yöntemlerle telif edilemeyen, yani gözlem ve deneye uygun olmayan bazı problemler vardır. Metafizik alana ait olan bu problemler zekâ ve aklımızın bile üstündedir. Tunç'a göre, "Nereden geliyoruz? Nereye gidiyoruz? Niçin geldik? Mahiyetimiz nedir?" gibi metafizik sorular öteden beri pozitif bilimlerin (*müspet ilim*) olduğu kadar dinlerin de cevaplandırmaya çalıştığı sorulardır. Fakat bu problemleri bilim gibi din de halledemez. Özellikle pozitif bilimlerin bu sorulara cevap bulması mümkün değildir. Çünkü pozitif bilimler ancak görülen ve var olan şeyleri belirler ve kaydeder. Varlığın kökeni, hayatın sonu gibi tecrübe alanının dışındaki şeylere karşı hiçbir araştırma ve deney aracına sahip değildir.[97] Şu halde pozitif bilimlerin yanında insana davranışları konusunda rehber olacak, duygu ve fikirlerinde ona yol gösterecek farklı bir bakış açısına ihtiyaç vardır. Objektif olmayıp insanî olan bu bakış açısı bize tabiat ve kendimiz hakkında ihtiyaç duyduğumuz başka tür bir bilgi verecektir. İşte düşünüre göre bu insanî bakış açısını verecek olan felsefedir.

---

[94] Tunç, *F.D.R.,* s. 16.
[95] Tunç, *F.D.R.,* s. 16.
[96] Tunç, *F.D.R.,* s. 16.
[97] Tunç, *F.D.R.,* s. 10.

Merkeze insanı koyan felsefe yanında bilimler ne kadar ilerlerse ilerlesin felsefeyi daima var edecek en önemli ayrıntı da budur. [98]

2. Varlık, Oluş ve Âlem Fikri

Felsefenin en önemli problemlerinden biri varlık ile oluş arasındaki ilişkinin anlaşılmasıdır. Var olanın varlığı, birliği veya çokluğu, düzeni, özgürlüğü, sonluluğu ve sonsuzluğu, var oluş amacı ve değişkenliği gibi sorular metafiziğin cevap aradığı, anlamaya çalıştığı ve kendine göre çözümler bulduğu meselelerdir. Felsefe tarihi boyunca varlığın ne olduğu üzerine pek çok görüş ileri sürülmüş, varlığın var olup olmadığı tartışmalarının yanında varlığı madde, idea veya oluş olarak gören filozoflar olmuştur.[99] XIX. yüzyılın sonlarına doğru gelindiğinde ise varlık-yokluk meselesi yerini tamamen "oluş"un açıklanması çabalarına bırakmıştır.

Oluş fikri bu yüzyılın en büyük filozoflarından biri olan Bergson'un görüşlerinin merkezinde yer almaktadır. Bergson'un "oluş" fikrini benimseyen Tunç'un da varlığın varlığı yada yokluğu ile ilgilenmeyeceği açıktır. Esasen Tunç varlığın varlığı veya yokluğu tartışmasında kesin bir fikre sahiptir. Ona göre, herhangi bir şeyin yokluktan meydana gelmesi şöyle dursun, yokluğun kendisi zaten bir hiçlikten ibarettir. Bu yüzden varlığın ezelî olduğunu düşünüp kabul etmekten başka çare yoktur. Varlık "şekil itibariyle fâni, fakat cevher itibariyle bâki"dir.[100]

Tunç varlık ve oluş fikirleri itibariyle evrimci bir düşünürdür. Hayatî formların şekil değiştirmesini yahut evrimi açıklamak için Lamarkizm, Yeni Lamarkizm, Darwinizm ve mutasyonizm gibi pek çok teori ortaya atılmıştır. Tunç evrimin izahı konusunda bu teorilerden hiç birini yeterli bulmamaktadır.[101] O evrimin izahı konusunda Bergson'un yaratıcı tekâmül ve oluş fikrini benimsemektedir. Bu konudaki fikirlerini ise şu sözlerle dile getirir:

> "Benim müşahhas olarak yaşadığım âlem Bergson'un yaratıcı zaman realitesine tercüman olan bir âlemdir ve bu zaman realitesinin en derin bir realite olduğuna inanıyorum. Çünki bu dünya tamamlanmamış ve mütemâdiyen tamamlanan ve asla tamamlanmış olmıyan bir âlemdir."[102]

---

[98] Tunç, *F.D.R.,* s. 12-13.

[99] Varlıkla ilgili görüşleri, varlığın var olduğunu kabul edenler ve etmeyenler olarak iki başlık altında inceleyebiliriz. Bunlardan birincisi realizme, ikincisi nihilizme ait görüşlerdir. Realizm varlığın gerçekten var olduğunu, yani insandan bağımsız ve nesnel olarak bir dış dünyanın var olduğunu savunurken nihilizm gerçekte bir varlığın olmadığını ileri sürer. Baltacıoğlu, İsmayıl Hakkı, **Felsefe,** Sebat Basımevi, İst. 1938, s. 63-64.

[100] Tunç, *F.S.,* s. 70.

[101] Tunç, "*Ruh Nerede 3: İcat*", **Büyük Doğu**, VIII/6, (11 Haziran 1954), s. 6.

[102] Tunç, "*Müşahhas İnsan ve Bünyesi (Konferans)*", **Bilgi**, 76, (Ağustos 1953), s. 5. Evrim konusunda benzer bir yaklaşım sergileyen Baltacıoğlu da evrimin gerçekleşme biçimine dair şunları kaydetmektedir: "Tekâmül

Bu anlayışa göre varlık devam ettiği sürece evrim de devam etmektedir. Bu evrim ise her aşamasında ayrı bir tekâmül göstermektedir. Hayat hamlesinin en ön safında yürüyen insan ise baştanbaşa bir yaratıcılık faaliyetinin içerisindedir. Esasen bu yaratıcılık faaliyeti hayatiyetin ve varoluşun bir gereğidir. Fakat insanın yaratıcılıktaki en önemli ayrıcalığı yaratıcılığın şuur ve idealine sahip olmasıdır. Tunç insanın daimi bir yaratma iktidarına sahip olduğunu şu sözlerle ifade etmektedir:

> "Varlığımızın hikmeti ve en büyük sururu da iktidarlarımız nisbetinde yaratmak olacaktır. (...) Bütün varlıklar gibi biz de yaratıcı bir hamlenin içinde ve en ön saftayız. O halde ki yaratıcılığın hem şuuruna hem de idealine sahibiz. Önümüzde hududsuz faaliyet ve nisbet sahaları var: Her taraf enerjilerle dolu. Yapıcı ve yaratıcı iktidarlar bekliyor."[103]

Bu ifadelerden de anlaşılacağı gibi Tunç evrim konusunda Bergson'un *süre* ve *oluş* fikrinden hareket etmektedir. Onun özellikle "bu dünya tamamlanmamış ve mütemadiyen tamamlanan ve asla tamamlanmış olmıyan bir âlemdir" şeklinde ifade ettiği evrim görüşü toplum, sanat, ahlâk, tarih gibi sosyal bilimlerin diğer alanlarında da geçerlidir. Esasen bu ifade bir bakıma onun varlık ve oluş fikrinin bir özeti mahiyetindedir. Nitekim onun *terakkî* kavramı etrafında oluşturduğu süreklilik ve gelişme tasavvuru fizik konularda olduğu gibi, sanat, siyaset, tarih ve toplum gibi sosyal alanların da bütününe yayılmıştır.[104]

Varlığın mahiyetine ilişkin pek çok görüş ileri sürüldüğünü belirtmiştik. Bu görüşleri genel olarak monizm, düalizm ve plüralizm olarak üç grupta incelemek mümkündür. Buna göre, monistler âlemde tek bir realite kabul eder. Evren aynı sürekliliğin içinde bulunan bir birlikten ibaret ve bütün âlem, canlı ve cansız bütün varlıklar aynı cinsten varlıklardır. Madde, hayat ve ruh ise aynı kaynaktan gelen bir realitenin farklı görünüşleridir. Aralarında yalnızca derece farkı vardır. Düalistlere göre ise varlık, mahiyet itibariyle birbirinden tamamen farklı ve birbirine ircaı mümkün olmayan iki ayrı realiteden ibarettir. Varlığın düşünce ve madde olarak iki cevherden meydana geldiğini ileri süren bu anlayış monizmin tam karşısında yer alır. Bu anlayışın en büyük temsilcisi ise XVII. yüzyılda yaşayan Descartes'tır. Plüralizm'e gelince, bu anlayış da âlemde birbirine ircaı mümkün olmayan sayısız realitelerin

---

Lamarck'ın izah ettiği gibi tedricî ve mihaniki bir surette olmuyor, anî ve yaratıcı bir evrimle oluyor. Tekâmül âlemi bir keyfiyet ve oluş âlemidir; bunu kemiyet ve duruşla izahı imkânsızdır. Feylesof Henri Bergson aynı tekâmül yolları üzerinde ayrı malzeme ile çalışan hayat vetiyresinin aynı uzvu, meselâ gözü, vücude getirebildiğini göstermiştir. Madde hayat denilen yaratıcı kuvvetin yolu üzerinde sürüklediği ve ardsız, arasız değiştirdiği yaratıcı kudrettir. Dış şartlar hayatın yolunu çarpıtabilir, fakat ona ana istikametini değiştiremez." Bkz. Baltacıoğlu, *Felsefe*, s. 74

[103] Tunç, "*Müşahhas İnsan ve Onun Dünyası*", s. 6.

[104] Tunç, *Terakkî Fikrinin Menşei ve Tekâmülü* adlı eserinde insan, kainat, sanat, siyaset ve toplum gibi bütün sosyal alanlarda terâkkinin hakim olduğu fikrinden yola çıkarak daimi bir tekâmülün varlığını ileri sürmektedir. Bkz. Tunç, *T.F.*

varlığını ve her realitenin de ayrı bir kanuna tabi olduğu fikrine dayanır. Tıpkı düalizm gibi, bu anlayış da monizmin tam karşısındadır.[105]

Tunç bu görüşler içinde kendisini en çok plüralizme yakın bulmaktadır. Onun plüralizmi seçmesinin nedeni bu anlayışın özellikle Bergson felsefesiyle uyuşan yönlerinin oldukça fazla olmasıdır. Plüralizm, monizmde olduğu gibi "durgun, olmuş bitmiş, tam bir dünya" yerine, "dinamik, hareketli, sürekli tamamlanan, gittikçe olgunlaşan, yenilikler yaratan" bir varlık anlayışıdır. Bu anlayış tek bir sistem yerine birçok sistemler kabul eder; niceliğin yanında niteliğe, ölçülerin yanında değerlere de yer verir; hükümlerini soyut bir düşünceden ziyade tecrübe ve olaylardan alarak vermek ister. Düşünür buna karşılık Hegel monizminin tamamen karşısındadır. Felsefî doktrinler içinde plüralizmi tercih ettiğini bilhassa Hegel'in monizmi karşısında olduğunu şu sözlerle ifade etmektedir:

> "Felsefi doktrinler arasında hangi doktrine mütemayil olduğumu tasrih etmem lâzımdır. (...) Benim mizaç ve ruhî temayülüm müşahhas insan ruhuna yakın ve yatkın olan bir plüralizmdir ki bir karşıt göstermek lâzım gelirse bilhassa Hegel'in Monisme'ine (aklî olan şeylerin gerçek ve gerçek olan şeylerin de aklî olduğunu iddia eden) karşıtdır." [106]

Tunç'un özellikle Hegel'in monizm'inin karşısında olması onun mensup olduğu Bergsoncu felsefe açısından şaşırtıcı değildir. Çünkü Hegel'in idealist sisteminde tek bir gerçeklik vardır. Tunç'un da belirttiği gibi bu gerçeklik, aklî (*rasyonel*) olanın gerçek ve gerçek olanın da aklî oluşudur. Bu fikirden hareket eden Hegel İdea veya Geist'e, yahut Mutlak Tine dayanan rasyonel bir bütün fikrini savunmaktadır. Dolayısıyla her şey bu rasyonel bütünle ilişkili ve bu ilişki sayesinde varolmaktadır. Oysa aklı bilgi için yeterli bir kaynak olarak görmeyen Tunç'un böyle bir anlayışın karşısında olması tabiidir.

Tunç'un kendisini yakın bulduğu plüralizmin de kendi içinde farklı türleri vardır. Bu durumu gözden kaçırmayan Tunç mevcut plüralist anlayışlar içinde nasıl bir plüralizmi tercih ettiğini de ayrıca izah etmektedir. Bilindiği gibi plüralizm maddeci ve ruhçu olmak üzere iki ayrı biçimde kendisini göstermektedir. Bunlardan maddeci plüralizm en iyi anlatımını bütün kâinatın fiziksel bakımdan birbirlerini andırmakla birlikte geometrik bakımdan birbirinden son derece farklı atomlardan oluştuğunu ileri süren ilkçağ atomculuğunda bulmaktadır. Buna karşılık ruhçu plüralizm de en iyi örneği olarak, atomların yerine yalın, değişmeden kalan, birbirlerine kapalı ruhî varlıkları geçiren Leibnitz'in **Monadoloji** adlı eserinde ortaya koyduğu monad tasarımı

---

[105] Varlık doktrinleri ile ilgili daha geniş bilgi için bkz. Baltacıoğlu, *Felsefe*, s. 63-64.
[106] Tunç, "*Müşahhas İnsan ve Bünyesi (Konferans)*", s. 5.

gösterilmektedir. Bu iki büyük anlayış yanında irili ufaklı başka plüralizm anlayışları ile karşılaşmak da mümkündür. Bunlar arasında ise (töz) ve süreç plüralizmi dikkati çekmektedir. (Töz) plüralizmi evrenin birliğini ve bütünlüğünü koruyanın, evreni kendi içinde uyumlu, tutarlı ve bütünlüklü tutanın çok sayıdaki töz arasındaki aşkın ilişkiler örgüsü olduğunu savunmaktadır. Buna karşılık XX. yüzyılda ortaya atılan süreç plüralizmi ise evrenin birliği düşüncesine karşı olduğu kadar evrenin tözlere dayalı olduğu fikrine de karşı çıkarak, evreni oluşturanın sonsuz sayıdaki eylem, olay, olgu arasındaki ilişkiler ve bunlar arasındaki imkânlar olduğunu ileri sürmektedir. Bu anlamda süreç plüralizmi evreni geleceği önceden kestirilemeyen, doğrultusu ya da istikameti önceden görülemeyen bir akış olarak görmektedir.[107] İşte Tunç'un plüralist anlayışı bu görüşler içinde en son sözünü ettiğimiz süreç plüralizmine uymaktadır.

Tunç'a göre mizaçlara, ruhî ihtiyaçlara ve ruh hallerine göre farklılık gösteren bu anlayış birçok büyük filozof tarafından işlenmiş, "demokratik, içtimaî bir felsefe"[108]dir. Plüralizmi ortaya çıkaran nedenler ya ahlâk ihtiyacı; ya hürriyet arzusu, çok kere din, bazen estetik duygu bazen de ilim endişesidir. Diğer taraftan plüralizm, çoğunlukla pragmatizmin bir metafiziği olmakla birlikte ne pragmatizmin ne de çok kuvvetli realist hareketlerin alanlarıyla sınırlı kalmıştır. Bu bakımdan plüralizm sistemler üstü bir anlayış olma özelliği gösterir. Tunç bu yüzden kendi mizaç ve ruhi eğilimlerine uygun bulduğu, soyut, insan ruhuna yakın ve yatkın olan bir plüralizm'i tercih etmiştir.[109]

Tunç plüralizme eğilimli olduğunu ifade etmekle birlikte özellikle plüralizmin farklı türlerinden biri olan Leibnitz'in monadist plüralizmiyle uyuşmadığını belirtmektedir.[110] Onun bu karşıtlığı Leibnitz'in monad anlayışı ve dünya tasavvurundan ileri gelmektedir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi ruhçu bir plüralist anlayışı benimseyen Leibnitz'e göre önceden belirlenen bir sisteme göre hareket eden kâinat mekanik bir işleyişe sahiptir. Oysa "dinamik, hareketli, sürekli tamamlanan,

---

[107] Plüralizm'in farklı türleri ve daha geniş bilgi için bkz. Ulaş, Sarp Erk, **Felsefe Sözlüğü**, Bilim ve Sanat Yay., Ankara 2002, s. 319-321.

[108] Tunç'un plüralizm'i "demokratik, içtimaî bir felsefe" olarak nitelendirmesi bu görüşün diğer varlık görüşlerini de bünyesinde barındırması nedeniyle olmalıdır. Monizm ve düalizm realite bakımından birbirinin tam karşısındadır. Hâlbuki plüralizm âlemde birbirine ircaı mümkün olmayan sayısız realitenin varlığını ve her realitenin de ayrı bir kanuna tabi olduğunu ileri sürmektedir.

[109] Tunç, "*Müşahhas İnsan ve Bünyesi (Konferans)*", s. 6.

[110] Tunç karşısında olduğu plüralist anlayıştan sözederken "Leibnitz'in plüralizmi ile uzaklaşmış değilim" ifadesini kullanmaktadır. Buradaki "uzaklaşmış değilim" ifadesi herhalde "tamamen uzlaşmış değilim" şeklinde olmalıdır. Çünkü Leibnitz'in monadist görüşü ile Tunç'un "dinamik, hareketli, sürekli tamamlanan, gittikçe olgunlaşan, yenilikler yaratan" dünya görüşü birbirinin tam karşısında bulunmaktadır. Zaten düşünür de bu ifadenin devamında "Çünkü bu plüralizm dinamik değil, statik yani süresiz bir âlem tasavvurudur. Bir 'âheng-i mütekaddim' içindedir" diyerek bu görüşü benimsemediğini açıkça göstermektedir. Öyle anlaşılıyor ki bu ifadede bir dizgi yanlışı vardır. Bkz. Tunç, "*Müşahhas İnsan ve Bünyesi (Konferans)*", s. 5.

gittikçe olgunlaşan, yenilikler yaratan" bir dünya tasavvuruna sahip olan Tunç'un bu tür bir plüralizmle uyuşması mümkün değildir.

Düşünürün yukarıda da belirttiği gibi plüralizmle ilgili düşünceleri Bergson'un "hayat hamlesi" ve "süre" fikrine de oldukça uygun görünmektedir. Bununla birlikte zihin ve madde olarak iki gerçeklik kabul ettiği için Bergson düalist filozoflar arasında sayılmaktadır.[111] O halde bu iki farklı yaklaşım nasıl telif edilecektir? Burada Tunç'un bir bakıma kendi düşüncesine göre Bergson'un görüşleriyle plüralizmi uzlaştırdığı düşünülebilir. Aslında bu iki yaklaşım monizm ve düalizmde olduğu gibi birbirinin tamamen zıddı da değildir; hatta plüralizm çoğu zaman bir düalizmi içinde barındırır.[112] Bu bakımdan Tunç'un plüralizminin Bergsoncu düşüncenin istikameti ile çelişen bir tarafı yoktur.

Tunç'un varlık ve oluş konusunda Bergson'un yaratıcı tekâmül yada evrim fikrini benimsediğini belirtmiştik. Onun bu konudaki görüşlerini ve özellikle varlık ve bilgi konusunda bu fikri nasıl temellendirdiğini görmek gerekir. Bu çerçevede varlığın ilk görünüşü, evrimleşmesi, evrim sırasında geçirdiği aşamalar, farklı türlerin meydana gelişi ve bütün bunların ilişkili olduğu farklı bilgi seviyelerinin izah edilmesi lazımdır.

3. Yaratılış ve Evrim Fikri

Yukarıda da belirttiğimiz gibi Tunç varlığın var olup olmadığının ötesinde varlığı ya da gerçekliği, varlığın oluş ve görünüş biçimleri açısından ele alır. Bergson varlığı *madde* ve *hayat* olmak üzere ikiye ayırıyordu. Buna göre madde ve hayat aynı evrim sürecine tabii, birbirinden farklı iki ayrı realitedir; her ikisi de sürekli oluş içerisindedirler ve aynı özgürlükten pay alırlar. Tunç da aynı şekilde varlığı "madde" ve "hayat" olmak üzere iki ayrı realite olarak görür. Bununla birlikte madde ve manâ biçiminde tezahür eden âlemi, mutlak bir şekilde maddeye indirgemek de, mânâya indirgemek de mümkün değildir. Çünkü madde zaruretler âlemi, hayat (mânâ) ise daimi oluşların, yeni yeni kaynaşmaların bir âlemidir.[113]

---

[111] Filozof **Madde ve Hafıza** adlı eserinde zihin ve maddenin gerçekliğini açıkça kabul ettiği için dualist bir anlayışı taşımaktadır. Bkz. Bolay, Süleyman Hayri, **Felsefi Doktrinler Sözlüğü**, Ötüken Yay., İst. 1981, s. 68.

[112] S.H. Bolay'ın ifadesiyle "plüralizm çoğu zaman bir düalizm olup monizmin zıddıdır. Çağımız düalistleri madde alemi, ruh alemi ve cemiyet alemi gibi çeşitli türleri bulunduğunu; bunların her birinin ayrı bir gerçek olduğunu, bunların birbirinden ayrılmakla birlikte birbirinin aynısı olmadığını, alemlerin çokluğu kadar ilim ve determinizmlerin de çok olduğunu, alemin bir çokluk alemi olduğunu ileri sürerler. Renouvier, Ravaisson, Boutreux ve Durkheim bu plüralist anlayışın temsilcileridir." Bolay, s. 208.

[113] Tunç, *F.S.*, s. 133. Düalist bir yaklaşım gibi görünen bu anlayış realite olarak *süre*'yi kabul etmesiyle plüralist bir nitelik kazanır. Topçu'ya göre, Bergson ruhla beden arasındaki ilişkiyi araştırarak bu iki kavramı kendi kendine var olan birer realite olarak ele alır. Bu bakımdan bir düalizm anlayışı ortaya çıkar. Bergson bu ikiciliği

Bergson'da birinci gerçeklik süre ise, ikinci gerçeklik hayatın kendisidir. "Kâinatta bulunan her şey onun eseridir ve mantıkî olarak ilkin var olan şey hayattır".[114] Tunç Bergson'un hayatı maddeden tamamıyla ayırarak *élan vital* dediği bir "hayat hamlesi" ile başlatmasını ve bu hamlede sürekli bir yaratıcılık görmesini, onun mistik temayülünün ötesinde meselenin bu şekilde düşünmeye daha uygun olmasına bağlamaktadır.[115] Ona göre de madde ve ruh ya da bunların her ikisiyle yoğrulmuş gibi görünen varlığımızın ne şekilde olursa olsun bir anlamı vardır. Bu nedenle madde ve ruh bütün giriftliğiyle karşı karşıya olduğumuz önemli meselelerdir. Bilindiği gibi varlık canlı ve cansız olmak üzere ikiye ayrılmakta, canlılardaki ortak özelliğe *hayat* adı verilmektedir. Madde fizik dünyasının, hayat ve canlılık ise biyolojinin konusudur. İlkçağlardan itibaren varlığın bu iki görünüşü üzerine pek çok görüş ileri sürülmüştür. Ne var ki somut bir şey olan madde karşısında oldukça karmaşık bir özelliğe sahip olan hayatın kaynağı ve ne olduğu konusunda bugüne kadar ortaya atılan teoriler insanı bütün yönleriyle ortaya koyabilme başarısını göstermiş değildir. Bu konuda bütün bilgilerimiz her canlı varlığın daima diğer canlı varlıklardan geldiğidir. Tunç bu yüzden hayat kavramı üzerinde özellikle durmaktadır.

Tunç'a göre mekanist veya materyalist biyologlar hayatı maddeye bağlamaya çalışırken vitalist olan biyologlar ise ihtiyatlı davranarak genellemelerden uzak durmaktadırlar. Mekanistler hayat hakkındaki teorilerin yetersizliğini kabul etmekle birlikte onu henüz tamamıyla tahlil edemediğimiz çok karmaşık fiziko-şimik bir terkip olarak görmektedirler.[116] Düşünüre göre bu görüşlerin hiç bir pozitif dayanağı yoktur. Bunlar yalnızca hayatın günün birinde madde ile tamamen izah olunabileceği beklentisi ile materyalist veya mekanist yaklaşımlarını sürdürmektedirler. Bu yüzden düşünüre göre, *madde* ile *hayat* arasında henüz köprü denebilecek bir şey kurulamamıştır. Dolayısıyla "her şey maddedir ve maddeden başka bir şey yoktur" şeklindeki maddeci iddianın bir kıymeti yoktur.[117]

Varlığın mahiyetine ilişkin bir tasavvurda bulanabilmek için madde ve hayatın ne olduğu ve birbiriyle ilişkilerini incelemek gerekir. Madde ve hayata ilişkin en yaygın görüş maddenin atomlardan, hayatın ise hücrelerden meydana geldiğidir. Maddenin ana unsuru olan *atom* gibi, hayatın unsuru olan *hücre* de ancak mikroskopla görülebilecek kadar küçük ve buna rağmen son derece karmaşık ve organlaşmış bir

---

aşmak ve daha yüksek bir birliğe ulaşmak için yaratıcı tekâmül fikrini ortaya atar. Topçu onun bu izahını realizmden idealizme geçiş olarak niteliyor. Böylece ayrı ve zıt karakterlere sahip gözüken madde ile hayatın ikiliği, sonunda bu ikiliği ortadan kaldıracak bir sentez içinde birliğe kavuşuyor. Bkz. Topçu, *s. 33.*

[114] Kök, Mustafa, **Mistik Dünya Görüşü ve Bergson**, Dergâh Yay., İst. 2001, s. 30.

[115] Tunç, "*Hakikatte Her Şeyin Madde Olduğu İddiası*", **Cumhuriyet**, 10 Birinci Kanun 1944, s. 2.

[116] Tunç, "*Maddeden Hayata Geçiş (İnceleme)",* **Büyük Doğu**, Birinci Devre/1, (2 Kasım 1945), s. 6.

[117] Tunç, "*Hayat Yapısı (İnceleme)*", **Büyük Doğu**, Birinci Devre/2, (9 Kasım 1945), s. 6.

haldedir. Milimetrenin binde biri kadar küçük olan bu hücreler hayat yapısının ana unsurunu teşkil eder. Canlı varlıklar yaşamlarını sürdürebilmek için yine maddi şeylere, yani gıdaya ihtiyaç duyarlar. Bu nedenle hücrenin içyapısında hidrojen, oksijen, azot, albüminli maddeler, yağlar, şekerler, su vb. gibi maddî şeyler bulunmaktadır. Bazı düşünürler hücre içinde bu türden maddelerin bulunmasına bakarak hayatı maddenin bir devamı gibi görmüşlerdir. Tunç hayatı madde ile izaha yönelik girişimlerden biri olan bu yaklaşımı hatalı ve eksik bulur. Ona göre bu düşünürlerin eksik yanı hayatın bu özellikleri yanında üreme, büyüme, temsil etme, kendi kendini tamir etme gibi özellikleri olduğunu ve her hayatın mutlaka diğer bir hayattan geldiğini görmemelerinden kaynaklanmaktadır. Hâlbuki düşünüre göre hayat her ne kadar maddelerden oluşmuş gibi görünse de, onun bütünüyle madde olduğunu ileri sürmek ispat edilmesi gereken bir iddiadan öteye gitmez. Öte taraftan hayatın ilkel bir biçimde maddede bulunduğu ve şartlar uygun hale geldiğinde maddeden doğduğu fikri de meseleyi çözmekten uzaktır. Çünkü hayatla maddeyi teorik olarak birleştirmek suretiyle işin içinden çıkmak isteyen bu yaklaşım maddeden hayata geçişin nasıl olduğunu izah etmediği için fiziko-şimik bir ihtimale ümit bağlamış olmaktadır.[118] Nitekim düşünür hayatı maddeye bağlayan iddiaları şu sözlerle eleştirir:

> "Hayat eğer hakikaten maddeden vücud bulmuş olsaydı bir zamanlar olduğu gibi bugün de aynı şeyin tekerrür etmesi lâzım gelirdi. Bunu kendiliğinden olarak ne tabiatte görüyor, ne de sun'î olarak laboratuarlarda yapabiliyoruz. Fazla olarak, kendine has gibi görünen bir cevheri hayat olduğu müddetçe daima muhafaza ettiği görülüyor. Aynı zamanda henüz ne maddeye irca edilebiliyor, ne de madde hayata inkılâb edebiliyor."[119]

Tunç'a göre hayatı maddecilikte veya ruhçulukta görenler bir takım hayal ve vehimlere bağlanmıştır. Çünkü hiç bir şeyin asıl mahiyetinin ne olduğu bilinmemektedir. Varlık üzerine düşünen insan ise ortaya atılan görüşlerden birini seçmek durumunda kalmaktadır. Bütün bu bilinemezlikler içinde insan en doğru görüşe nasıl ulaşacaktır? Tunç bu soru karşısında teorik olarak tam bir şüpheci olarak kalmanın da mümkün olduğunu, fakat bunun fiilî olarak imkânsız olduğu gibi faydasız ve hatta zararlı olacağını belirtmektedir.[120] O halde madde ile mutlaka bir şekilde irtibatlı olan hayatın meydana gelişi nasıl izah edilecektir? Başka bir deyişle, maddeden hayata geçiş nasıl olacaktadır?

Tunç'un hayatın evrimi konusunda Bergson'un hayat hamlesi (*élan vital*) ve süre (*durée*) fikrine bağlı kaldığı görülmektedir. Bergson'un bu konudaki fikrine bakacak olursak, Bergson'a *göre k*âinat organik bir bütün halindedir ve sürekli yeni

---

[118] Tunç, "*Hayat Yapısı (İnceleme)*", s. 6.
[119] Tunç, "*Hakikatte Her Şeyin Madde Olduğu İddiası*", s. 2.
[120] Tunç, *Fikir Sohbetleri*, s. 162-163.

şekiller kazanarak bir evrim (*tekâmül*) geçirmektedir; gerçekte var olan şey ise madde ve cansız varlık olmayıp süre'dir. Süre her şeyden önce yaratıcılıktır, kâinattaki oluş realitenin ta kendisidir. Yaşanan zaman, "şuur hallerinin sürekli akışı, daimî oluş ve değişmelerdir" [121]. Ona göre eski felsefe ve ilmin anladığı zaman, bir cinsten olan ölçülür bir mekândan ibarettir. Hâlbuki "somut zaman, şuurumuzun bir oluşu ve yaratıcı bir tekâmül"dür. Kısacası gerçek zaman şuur hallerimizden başka bir şey değildir.[122] Süre ölçülemez, süre sayesinde ve süre içerisinde eşyanın hayatını yaşamak suretiyle onun gerçek yapısı hakkında bilgi sahibi olunabilir. Şuurun tecrübe ettiği süre'nin bilgisine ise *sezgi* ile varılır.[123]

Bergson süre kavramı ile gerçek zaman anlayışına açıklık getirmeye çalışırken diğer taraftan süre'nin hayat ile olan ilişkisini ortaya koymaya çalışır. Ona göre süre yalnızca yaşanan gerçek zaman değil aynı zamanda "yaratıcı bir oluş"tur. Bergson içten gelen ve yaratan bu cereyana hayat hamlesi (*élan vital*) adını vermektedir.[124] Ona göre hayat hamlesi soyut bir kavram veya farazi bir cevher değil, bir realitedir. Maddi ve manevi varlığın temelinde bu yaratıcı ve dinamik kuvvet vardır. Bütün canlı varlıklarda bulunan bu iç kuvvet yaratıcılık özelliğiyle sürekli yeni türler ve yeni cinsler meydana getirir. Başlangıçta tamamen spiritüel olan bu kuvvet, bir havai fişeğin patlamalarını andıracak şekilde, bitki, hayvan ve insan türlerini yaratmıştır.[125]

Tunç "oluş"un belli aşamaları olan ve sürekli devam eden bir faaliyet olduğu, dolayısıyla ancak içten bir idrakle, yani sezgi ile bilinebileceği noktasında Bergson'un fikirlerine dâhil olmaktadır. Ona göre dünya birdenbire yapılmış ve öylece bırakılmış olsaydı bu dünya "ölü bir dünya" olurdu. O vakit bu dünyayı zekâ ile tahlil edip parçalamak ve bu âlemi bu parçalarla yeniden oluşturmak mümkün olabilirdi. İşte zekâ ve mantığın kavramlar halinde dondurduğu gerçeklikler de böyle bir âlemin gerçeklikleri olurdu. Hâlbuki bu âlem "olmuş bitmiş" değil, aksine "mütemadiyen olmak üzere bulunan" bir âlemdir. O halde somut bir şekilde içerden takip ve idrak edilebilir. Nitekim Bergson'un anladığı âlem de bu tarzda kendiliğinden olan ve her an

---

[121] *Topçu, s. 37.*
[122] Tunç, (Bergson, H., *Y.T.,* (çev. Mustafa Şekip Tunç), MEB Yay., İst. 1947 içinde, s. XIV.
[123] Topçu, s. 37.
[124] H.Z. Ülken'e göre Bergson'un "*süre*'yi sırf şuurda bulması, oradan canlı varlıklara geçmesi, maddeyi süresiz, Plotin'den kalma görüşle varlığın en aşağı, yokluğa yaklaşan seviyesi sayması, "sezgi"ye (*intuition*) anlaşılması güç bir anlam vererek hem madde ve enerjiye gözlerini yummasına, hem zengin biyoloji verilerine rağmen, başka varlıklar arasında hudutları kaldırmasına" sebep olmuştur. Bkz. Ülken, Hilmi Ziya, **Varlık ve Oluş**, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yay., Ankara 1968, s. 144.
[125] Bkz. Bergson, *Y.T.,* s. 336-340. H.Z. Ülken de benzer bir şekilde hayat ile maddenin ortak karakterine sahip "ilk varlıklar" düşüncesinden hareketle hayat ve maddenin ortaya çıkışını, bu özelliklerden her ikisinin kendi başlarına devam edecek şekilde bir dengeden diğerine atlamalarına, istikrarsız (*instable*) sürekli sıçramalarla yeniden meydana çıkmalarından ileri geldiğini ifade etmektedir. Ülken, *Varlık ve Oluş*, s. 17.

değişen dinamik bir âlem olduğu için bu âlemin asıl hakikatleri zekânın bulduğu soyut ve sabit kavramlar değil, ancak sezginin kavrayabileceği realitelerdir.[126]

Esasen basit olan hayat hamlesi daha sonra alacağı sonsuz şekillere nasıl girmiş, tekâmül nasıl gerçekleşmiştir? Bergson'a göre hayat hamlesi başlangıçta birbiriyle kaynaşan birçok temayül ve kabiliyetin oluşturduğu bir birlik halindedir. Bu temayül ve kabiliyetler kaynaşamayacak bir hale gelince her biri madde içinde kendi temayül ve gücüne göre bir yol takip ederek neticede bitkiler, hayvanlar ve insan türlerine ait yönler belirmektedir. Bitkiler, hayat hamlesinin uyuşukluk temayülünü, hayvanlar içgüdüsünü, insan da zekâsını temsil eder. Başka bir deyişle hayat hamlesi bu üç temayülün ortak ve dayanışmalı başarısı ile gerçekleşmiş, bunlardan her biri diğerini tamamlamıştır. [127]

Hayat hamlesi Bergson'a göre bu bir "yaratma isteği" ve aynı zamanda zorunluluktan hürriyete doğru bir yükseliştir.[128] Ona göre dünya gerçekten rasyonel yani aklî bir düşünüşün eseriyse bu durumda tabiatıyla yalnız rasyonel istikamette ilerlenecektir. Fakat böyle değil de aklın kavradığı, mekanik bir oluştan uzak ve yaratıcı bir oluşla ilerliyorsa dünya görüşünün ve ona göre varlığın mahiyetinin de başka türlü düşünülmesi gerekir. Kısaca dünya ya mekanik bir sistem yahut yaratıcı bir oluştur. İşte Bergson'un felsefe anlayışı ikinci görüşe, yani varlığın yaratıcı bir oluş içinde devam ettiği fikrine dayanır. O halde yapılması gereken bu fikri ilkönce iç varlık olan bilincimizin içinde araştırmak, sonra da dış varlık olan tabiatta aramaktır. Çünkü şuurun oluşuyla tabiatın oluşları arasında fizik veya aklî bir birliktelik vardır. Aksi takdirde tabiatta bir düzensizlik ve kaos olurdu. Tunç işte bu yüzden kendi kendini yaratan ve her anında yenilikler vücude getiren bir yaratıcı oluş fikrini akla yatkın bulmaktadır.[129]

Hayat hamlesi nereden gelir? Amacı ve istikameti nedir? Bergson hayatın ilkel, asli bir ruhilikle beraber doğduğunu en ilkel varlıklar olan amiplerin psikolojik tahlillerine dayanarak izah etmiş, sinir sistemi ve beyinin gelişmesiyle birlikte ikincil bir ruhiliğin doğmaya başladığını ve bu doğuşun gitgide gelişerek insanda nihaî şeklini bulduğunu ileri sürmüştü. Tunç da tıpkı Bergson gibi, en ilkel varlık olan amiplerin organik ve ruhi yapılarının tahlillerinden yola çıkarak hayatın aslî bir rûhilikle doğduğunu, hayatî formlar içinde en ilkel şuurumsu varlıklar olan amiplerden başlayarak insana kadar devam eden yaratıcı bir oluş ve tekâmülün devam ettiğini

---

[126] Tunç, "*B.F.*",.s. LI-LII.
[127] Tunç, "*B.F.*",.s. XXXVII.
[128] Tunç, "*B.F.*",.s. XXXVIII.
[129] Tunç, "*Bergson'un Ölümü*", **Cumhuriyet**, 8 İkinci Kanun 1941, s. 3.

belirtmektedir. Ona göre ilk rûhiliğin daha en ilkel hayat formundan, yani amiplerden başlayarak ileri formlara gidildikçe sinir sisteminin sağladığı şuurlu duyumlar sayesinde, hayatî form iç ve dış âlemi ayırdedebilecek bir kabiliyet kazanmaktadır. Bu form insanda bütün kâinata ilişkin bir şuur kazandıktan sonra hayatî formların bu derece yükselişini gayeli bir yükseliş olarak görmek ve hayat formlarına etki eden "umumî bir şuur" düşünmek gerekmektedir. Esasen ruhilik ve ruhun da bu "umumî şuur"dan bir parça olduğunu tasdik etmekten başka çare yoktur.[130]

Tunç'a göre var olmak, yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı gibi, kendinden başka bir şeye muhtaç olmadan, hürriyet içinde gelişmek demektir. Varlık parçalara bölündüğü, sınırlandırıldığı veya küçük sistemler halinde tetkik edildiği zaman bir zorunluluk ve determinizm çerçevesinde görülür. Hâlbuki bir bütün olarak bakılırsa asıl olanın *hürriyet* ve *irade* olduğu görülür. Hürriyet ve iradenin kaynağı şuur ve ruh; varlığın sürekli evrimini sağlayan şey ise hayat hamleleridir.[131]

Tunç'un Bergson'un hayata geçiş formülünü ve varlığın tekâmül seyri ile ilgili görüşlerini tamamen kabullenmiş olduğu görülmektedir. Bergson'un "oluş" kavramını izah için verdiği amipler örneğini bile aynen aktaran Tunç maddeden hayata geçişi ve organik formların farklı türleri meydana getirişini izah ederken de Bergson'un izahlarına bağlı kalır. Bu yüzden onun organik formların ruhilikleri üzerinde durması şaşırtıcı değildir. Tunç'a göre ruhilik denen iç hayatı ile hayatın formları arasında, birbirlerinden ayrılmaz sıkı bir bağlılık vardır. Aslında hayat ilkel, asli bir ruhilikle birlikte doğmuş, sinir sistemi ve beyinin gelişmesiyle birlikte ikincil bir ruhilik ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu ruhilik ise gitgide gelişerek insanda nihai şeklini bulmuştur. Görüldüğü gibi Tunç ruhilik denen iç hayatının hayatla birlikte varolduğunu, dolayısıyla hayatın maddeden önce geldiğini düşünmektedir.[132] Bu durumda evrime

---

[130] Tunç, "*Ruh Nerede: Ruh, Beden, Sanat (İnceleme)-IV*", **Büyük Doğu**, 8/7, (18 Haziran 1954), s. 6. H.Z. Ülken canlı varlıkların uzuvlaşmasını özümseme, fertleşme ve gelişme (*farklaşma*, *organlaşma*) aşamalarıyla izah etmektedir. Ona göre bu vasıflar mekanizm (*fiziko-şimi*) ile açıklanamaz. Canlıların birinci özelliği özümsemeleri, yani kendi cevherlerinden farklı olan yabancı maddeleri kendi bünyeleri içinde eriterek onları madde olmaktan çıkarmaları ve onları canlı madde haline koymalarıdır. Bu olgu çoğalma ve üremenin esasıdır. Fertleşme ise canlı varlıkta başlar. "Fertleşme organlaşma şekillerinden biridir. Canlının fertleşmesi aynı zamanda onun ruhî bir varlık olmaya doğru yönelmesidir. Fertlik daima bütünleşme ile tamamlanır. Gelişme fertlik ile bütünlük içinde ortaya çıkar ve gelişmenin başlıca görünüşü "farklaşma" ve "gerektirme"dir. İlkel hücrelerde farklaşma yoktur. Bütün fonksiyonlar aynı zamanda müphem olarak yapılır. Gelişmiş uzviyetlerde sinir hücreleri, iç gudde hücreleri, kas hücreleri vb. ayrılır. Farklaşma ne kadar çoksa hücrelerin fonksiyonları o kadar basit, aydın ve gerekli (belirli)dir. Tecrübî embrioloji bu gelişmeyi tamamen aydınlatmaktadır". Bkz. Ülken, *Varlık ve Oluş*, s. 371-373.

[131] Tunç, *F.S.*, s. 70.

[132] Esasen Tunç bu görüşüyle Aristo'nun organik görüşüne dahil olmaktadır. Aristo'ya göre bütün, parçadan öncedir, canlı da cansızdan öncedir. Bu yüzden cansızın izahına canlıdan başlamak gerekir. Aristo'nun organik dünya görüşüyle ilgili bkz. Tunç, "*Mekanik ve Organik Davaları*", **Cumhuriyet**, 13 Eylül 1942, s. 2.

bir başlangıç noktası bulmak gerekirse bunun ilk ruhilikten başlayarak insana kadar devam ettiği söylenebilir.[133]

H.Z. Ülken'in evrim konusunda Tunç'tan farklı düşündüğü görülmektedir. Tunç'un hayat hamlesi olarak gördüğü evrimi H.Z. Ülken canlının krizi aşma çabası olarak görmektedir. Burada dikkati çeken bir husus da Hilmi Ziya'nın evrimi madde dışında, canlı varlıklar, bitki, hayvan ve insan gibi somut varlıklar üzerinden açıklamasıdır. Hâlbuki Tunç somut varlıklardan ziyade rûhilik, şuur, içgüdü, zeka kavramları üzerinden bir evrim izahı yapmaktadır. Tunç'un evrimin canlı varlıklardaki gelişimi ve aşamaları konusunda da Bergson'un görüşlerinin dışına çıkmadığı görülmektedir. Bergson'un evrim fikrine bağlı olarak evrimin insanda son şeklini aldığı fikrini bir adım ileriye taşıyan Tunç, evrimin ruhî planda devam edebileceğini ileri sürmektedir:

> "Filhakika tekâmülün insanda durmuş gibi görünmesi ondan sonraki bütün tekâmüllerin insan zekâsına bırakılmış olması ihtimalini hatırlatıyor. Nitekim uzviyetimiz asırlardanberi değişmediği halde zekânın vücude getirdiği dil sayesinde insanlığın bütün kazançlarına sahip olduğumuz gibi bu kazancı mütemadiyen üretmekten de geri kalmıyoruz. Hattâ verasetin ağır ameliyesi ile yeni kabiliyetler kazanmayı bekliyecek yerde terbiye ve taklit vasıtalarından istifade ediyoruz."[134]

Buradan da anlaşılıyor ki Tunç'un düşüncesinde evrim hayat boyunca devam eden bir olgudur. Evrim fizikî bakımdan insanda son şeklini alırken ruhi planda gelişimine devam etmektedir. Tunç evrimin fiziksel anlamda insanla nihayet bulduğunu ifade ederken meselenin yalnızca ruh ve şuur planında izahını yapmayı ve meselenin nitelik yönü üzerinde durmayı tercih ediyor. Hâlbuki bu meselenin bir de nicelik ve madde, yani beden tarafı vardır. Hilmi Ziya insan fenomenlerinde niteliği nicelikten, zamanı mekândan, sürekliyi süreksizden ayırmanın mümkün olmadığını, bunların birbirinin tamamlayıcısı olduğunu ifade etmektedir. O, özellikle insanın

---

[133] H.Z. Ülken de evrim konusunda canlı varlığın gelişme imkânları üzerinde durmaktadır. Ona göre bu imkân türlü şekillerde gerçekleşir ve başlıcaları; uzviyetin çevreye uyması (*intibak*), Hızlı değişme (*mutasyon*), "*epigenése*" ve seçkinleşme'dir. Bunlardan hiç biri tek başına evrimi hazırlamaz. Çünkü evrim bir olgudur. Bkz. Ülken, *Varlık ve Oluş*, s. 374. H.Z. Ülken evrimin en bariz faktörünün evrim sırasında karşılaşılan krizlerden kurtulmak için yeni ritmler kazanmak olduğunu belirtmektedir. Evrim konusunda "kriz" ve "ritm" kavramlarından hareket eden düşünür evrimi de bu kavramlarla izah eder. Onun evrimin gerçekleşme biçimine ilişkin açıklaması şöyledir: "Her kriz zıt ve tamamlayıcı yeni bir dönüm noktasıdır, bir (*Dyade)*'tır. Protozoaire, gördüğümüz gibi, bu krizlerin ilkidir. Oradan çoğalma ve özümseme ile çıkar. Bu iki ritm onu bir yandan büyümeye, bir yandan çok hücreliliğe *(mésozoaire)* götürür. Sonraki safhalarda da krizler yine böyle ritmlerle aşılır. Krizin aşılamaması dağılma şeklini alacağı gibi, ritmlerin yalnız tekrardan ibaret kalması da tükenme şeklini alır. Her kriz çözülmesi canlıda gerginliğin şiddetini arttırır. Bunun ardından iki yönde dikotomik gelişmeler başlar: evrimin her safhasında canlı varlığın iki dala ayrılması, her dikotomiden sonra yeni bir dikotominin gelmesi bundandır." Bkz. Ülken, *Varlık ve Oluş* s. 387.

[134] Tunç, "*Zekâ ve Kâinat (İnceleme)*", **Büyük Doğu**, I/10, (4 Ocak 1946), s. 6.

bedenleşme ve ruhlaşmasının "gerilme" ve "genişleme" ile gerçekleştiğini düşünmektedir.[135]

O halde hayat ve ruhilik arasındaki ilişkiyi belirleyen unsurlar nelerdir? Organik formların ruhilikleri neyi gösterir? Tunç her şeyden önce organik formlar arasında bulunan bu ilişkinin varlığını ve biçimlerini ortaya koymaya çalışır. Bu ilişki aynı zamanda ruhilik ile gayelilik arasındaki ilişkiyi ortaya koyacaktır.

Organizmadaki ruhilik organizmanın kendini duyuşu ve davranış göstermesi anlamına gelir. Üstelik bu kendini duyuş ve faaliyet fiziko-şimik bir hadise olmaktan uzaktır. En ilkel varlıklar olan ve ilk ruhiliği temsil eden amiplerin psikolojik tahlilleri yapıldığı zaman bu varlıkta ilkel bir davranış bilincinin olduğu görülür. Tunç'a göre amiplerde görülen ilk ruhilik en gerçek formlardır. Kendi kendini idare eden, alışkanlıklar, öğrenmeler kazanan, çevreye uyum sağlayan ve içgüdüsel davranışlar gösteren bu varlıklar mekanik yahut fiziko-şimik mahiyette olmayan bir iç hayatına sahiptirler. Bütün canlıların yapılarını sağlayan ve koruyan ruhîlik, organik yapılarından tamamen farklıdır. Düşünüre göre insan âlet yaparken ne kadar açık düşünürse amipler de kendi organik yapılarını açıkça duyarlar. Ruhilik belirtisi gösteren ve hareketli olan bu varlıklar, üstelik herhangi bir sinir sistemine de sahip değildirler. Bu da göstermektedir ki, faaliyeti ortaya çıkaran unsurlar sinir sistemi ve şuurlu duyumlar değildir. Bunlar faaliyetin ortaya çıkması için sadece birer araçtan ibarettir. Hâlbuki organik formlar kendiliğinden bir harekete sahiptir; ruhi davranışlarda ise bir amaç, bir son ve gaye vardır. İşte bu nedenle ruhiliği sinir sistemine bağlamak yetersiz ve realiteye uygun değildir. Sinir sistemi daha çok hayati formlara göre kuvvetlenip zayıflayan bir mekanizmadır; şuurlu duyumlar ise sinir sisteminin oluşmasıyla birlikte görülmeye başlar.[136]

Diğer taraftan organik formlar dinamik bir sisteme sahiptir. Organik form sisteme bağlı unsurları birlik halinde tutmak için sürekli hareket etmek zorundadır. Yani bir form kendi özelliklerini yitirmeden, kendisi kalabilmek için sürekli çaba göstermek mecburiyetindedir. Örneğin, amiplerin amip olarak kalmaları dış dünyanın fiziko-şimik tesirlerine karşı sürekli bir savaş vermeleri ve gayret göstermeleri nedeniyledir. Düşünüre göre bu unsurlar kendi hallerine bırakıldığı zaman fiziko-şimik kanunlara uymak zorunda kalacaktır.[137]

---

135 Ülken, *Varlık ve Oluş,* s. 236.
136 Tunç, "*Ruh Nerede II: Beyin (İnceleme)*", **Büyük Doğu**, 8/5, (4 Haziran 1954), s. 6.
137 Tunç, "*Ruh Nerede II: Beyin* ", s. 6.

Aslında Bergson'un ve dolayısıyla Tunç'un bu tür ilkel varlıklardan başlayarak hayatı ve evrimi anlatmak istemesi sebepsiz değildir. Filozofun amacı en ilkel varlıklardan başlayarak organik yapıların kendine özgü bir ruhiliği olduğunu; sinir sistemine sahip olmayan en ilkel varlıkların bile hayatî bir formdan geldiğini; hareket ve aksiyonun gerçekleşebilmesi için de bir sinir sisteminin şart olmadığını göstermektir. Böylece hareketin ve aksiyonun bütün organik varlıklarda mevcut olan ilk ruhiliğe bağlı olduğu ve her organik yapının hayatî bir formdan geldiği ortaya çıkmış olmaktadır. Kısaca organik formlar ilkel bir şuur mefhumuna sahip olduğu için en ilkel varlıklarda bile hayat ve ruhilik arasında sanıldığından çok daha sıkı ve doğrudan bir ilişki söz konusudur. Sinir sistemi ve beyin ise aksiyon ve faaliyetin esas şartı değildir. Bu nedenle ruhu sinir sisteminde değil, organik yapılarda aramak gerekecektir.

Hayat hamlesi açısından en öncelikli unsurun ruhilik olduğu, yani evrimin başlangıcının bu ruhilikten kaynaklandığı anlaşılmaktadır. O halde sinir sistemi ve şuurlu duyumlara sahip olmayan bir organizma ileri bir hamleyi nasıl gerçekleştirecektir? Başka bir ifadeyle ruhilik nasıl bir aksiyonda bulunmalıdır ki evrimin ikinci aşaması gerçekleşebilsin? Tunç evrimin bu aşamasını ruhun gerilme özelliği ile izah eder. Ona göre yaratma temayülünün ilk hamlesi anlamına gelen ruhun gerilmesi onun bizzat her türlü uyum (*intibak*) hareketlerine hazırlanması demektir. O gerilme o kadar önemlidir ki, en ilkel davranışlardan en gelişmiş davranışlara kadar bütün faaliyetlerin başlaması ruhun gerilmesine bağlıdır. Hatta Tunç bu fikrini "Gerilmeyen ve gerilemeyen bir ruhun işi bitmiş, bir hayrı kalmamıştır" sözleriyle dile getirir. Ona göre ruhi hayat bir gerilme ile başlar; bütün ruh melekelerini kazandıran da bu gerginliğin devam etmesidir. Bu nedenle ruh gerginlikleri dirilik, uyanıklık ve yaratma temayülünün ilk hamleleridir. [138]

H.Z. Ülken de ve tıpkı Tunç gibi evrimin gerçekleşmesi sırasında özellikle ruhun gerilmesi üzerinde durmaktadır. Bununla birlikte H.Z. Ülken, Tunç'tan farklı olarak "gerilim"i insanî varlığın krizi ve bu krizin aşılması için harcanan çabayı da iradeye bağlamaktadır. Hâlbuki Tunç ruhîliği yalnızca canlı varlığa ait bir özellik

---

[138] Tunç her türlü faaliyetin başlangıcını ruhun gerilmesine bağlarken ruhun bu fonksiyonun şu sözlerle resmeder: "Gerilmiş bir yay kendi haline bırakıldığı zaman daima öne atılır, eğer bir hedefi varsa ona doğru gider. Ruhlar dahi gerilmiş yaylara benzerler, daima kendilerinden başkasına çevrilmişlerdir; oklarını bunlara atmak isterler. İhtiyaç, arzu, heves, ihtiras, temayül, istiklâl, merak ve ilh. adlarını verdiğimiz hayatî ve ruhî hareketlerin kâffesi kendimizden gayri olan şeylere karşı gerilme ve atılma, hazırlıklarımızı temsil eden durumlardır. O halde ki bütün ruhlarımız kendi vücut ve varlığımızı mebde yaparak başkalarına doğru gerilme, atılma iştahlarının tesiri altındadır. Akıl, muhakeme, düşünce, his, zekâ dediğimiz şeyler ruhların bu gerginliği ile hedef arasında çıkan manialarn doğurduğu müşkülâttan toplanmış bilgilerin bir kumkuması gibi görünür." Tunç, "*Ruhi Yapımız ve Harp Hali*", **İş**, VI/22, (1940), s. 26-27.

olarak görmektedir. Tunç organik formlarda kendiliğinden var olan ruhiliğin ikincil bir ruhilik ve buna bağlı olarak sinir sistemi ve beyinle ilgili olduğunu ileri sürmektedir.[139]

Sinir sistemi ve beyinin oluşmasıyla birlikte ikincil bir ruhiliğin oluşmaya başladığını, şuurlu duyumların ise sinir sisteminin meydana gelişine paralel olarak ortaya çıktığını ifade etmiştik. İkincil ruh ile birlikte organik formlar sinir sistemi ve beyinle cihazlanarak bir ileri aşamaya geçmiş, yani evrimleşmiş olmaktadır. Aslında ikincil ruhu ne sinir sistemi, ne de beyin meydana getirmiştir. İkincil ruh yalnızca ilk ruhiliğin gerilmesi ve bir ileri aşamaya geçmesiyle ortaya çıkmıştır. Burada sinir sistemi ve beynin rolü ancak birer vasıta olmaktan ibarettir. "Gerilme" ruhun bir hareketidir ve ileri bir hamle için kendi şuuruna varmasıdır. Hareketin yalnızca bir aracı olan şuurlu duyumlar da ikincil ruhiliği oluşturan unsurlardan biri değildir. Çünkü sinir sistemi, bir duyu aracı olarak ruhi durumu sürekli bozduğu için şuur bir bakıma bu bozulmaları telafi etmek üzere ortaya çıkar. Bu bakımdan şuuru kazandıran sinir sistemi dış dünyadan anlam ve kıymetler çıkarmaya, bunlarla iş görüp hareket etmeye yarayan bir alet vazifesi görmektedir. Hatta sinir sistemi gelişmiş olan hayvanların faaliyetlerinde bile bu sistem yardımcı bir rol oynamaktadır. Çünkü düşünüre göre asıl faaliyetler hayati formlardan gelir; sinir sisteminden gelenler ise ancak ikincil faaliyetlerdir.[140] Bu durumda beyin fonksiyonu itibariyle yalnızca diğer organlardan biri haline gelmektedir. Bununla birlikte beynin psikolojik şuur alanı olarak isimlendirilen yüksek bir tabakası vardır ve bütün kişisel ve amaçlı faaliyetler bu alanda gerçekleşir. Beyin kabuğu işte bu anlamda bir ilk birliğe sahip olmaktan uzaktır. Beyine son birliğini veren ise şuur olmuştur.[141]

Tunç'a göre hareketlerden teşekkül eden ruhumuz kendi hareketlerinin farkına vardıkça ve buna göre reaksiyonlarda bulundukça şuurlaşmakta olduğundan şuur, kendi hareketlerimize karşı yaptığımız reaksiyonların bütününden ibarettir. Bu hareketler ister fiil, ister his, ister düşünce ve söz şeklinde olsun hepsi birdir.

[139] H.Z. Ülken, Bergson'un hayat hamlesi kavramını da canlının krizleri aşmak için yaptığı bir çabadan ibaret görmektedir. Ona göre canlıda eğer bir hayat hamlesi varsa bu ancak onun krizi aşmak için yaptığı çabadan ibarettir. İşte bu başarıdır ki evrimin açılmasına ve genişlemesine sebep olur. Bununla birlikte "hayat hamlesi" bütün canlıların ortak metafizik ilkesi değildir. Eğer böyle olsaydı bunca başarısızlık arasında bazen başarı kazandığı, başarıların da neden daima dikotomi ile geliştiği anlaşılamazdı. Hâlbuki iyi intibak etmiş dengeli bir canlı gerilme ve çaba göstermeyecektir. Gerilme ancak denge bozulduğu ve ona göre patolojik sayılan bir kriz başladığı zaman meydana çıkar. Bu durumda, patolojik halin ya çözülme ya aşılma ile yeni bir hali doğurması gerekir. Bu bakımdan krizin aşılması dikotomik ritmlerin doğuşu anlamına gelmektedir. H.Z. Ülken'e göre bütün evrimlerin anahtarını burada aramalıdır. Bu nedenle evrim sözkonusu olduğunda hayatın metafizik "hamle"sinden değil, canlının krizi aşma çabasından bahsetmek gerekmektedir. Bkz. Ülken, *Varlık ve Oluş,* s. 387.

[140] Tunç, "*Ruh Nerede I: Amipler (İnceleme)*", **Büyük Doğu**, VIII/4, (28 Mayıs 1954), s. 8.

[141] Tunç, "*Ruh Nerede II: Beyin*", s. 6.

Şuursuzluk ise, aslında kendiliğinden meydana gelen hareketlere herhangi bir karşılık vermeden veya veremeden bunların kendiliklerinden boşalmalarıdır. Başka bir ifadeyle şuursuzluk kendiliğinden ortaya çıkan hareketlerin yine kendiliğinden boşalmalarına karşılık gelir. Bununla birlikte şuurluluk ve şuursuzluk görecelidir. Hareketlerin en basit şekli olan refleksler biyolojik yapımızın gereğidir. Bunlara hiçbir karşılık vermediğimiz için burada ruhi bir şuur değil, ancak içgüdüsel (*insiyâki*) bir şuurdan söz edilebilir.[142]

O halde şuur evrimin gerçekleşmesi için en önemli şartlardan biridir. Sinir sistemi ve beynin teşekkülü de şuurun durumuna bağlıdır. Tunç'a göre, çağdaş psikoloji *ruh* ile *şuur* un birbirlerine karıştırılmaması gerektiğini ortaya koymuştur. Çünkü şuurun bütün ruhumuz olmadığı anlaşılmıştır. Örneğin ruhumuzun köklerinde haberimiz olmadan ortaya çıkan genetik ve soyaçekime dayalı içgüdüler vardır. Alışkanlıklarımızın başlangıcında rehber olan şuur olduğu gibi çıkmaza girdiği zaman onu kurtaracak olan da yine şuurdur. Hayata ve mesleğe hazırlanmak, saygınlık ve olgunluk kazanmak da yine şuur aracılığıyla olur. Bu yüzden ruhumuzun tabii kıymetinin altında kalmamak için bilincimizi beslemeye, genişletmeye ihtiyaç vardır. Aksi takdirde ruhumuzun altına düşer, yabanî bir bitki gibi tabiî mukadderatımızın elinde kalırız. İçgüdülerimizi yükseltmek için şuurun yardımı lazım olduğu gibi bunların ham kuvvetlerini ideal gayelere çevirecek olan da yine şuurdur.[143]

Buraya kadar anlatılanlardan Tunç'un evrim konusunda Bergson'un görüşlerine bağlı kaldığı anlaşılmaktadır. Evrim konusunda ise iki önemli kavramın öne çıktığı görülüyor. "Ruhilik" ve "şuur". Bu iki kavram evrimin gerçekleşmesi için en önemli unsurlardır. Birbirine yakın görünmekle birlikte "ruh" ve "şuur" kavramları birbirinden farklıdır. Ruhiliğe sahip olan bir varlık şuurlaştıkça bir ileri hayat aşamasına geçmektedir. Çünkü şuurlu bir varlık için var olmak değişmek,

---

[142] Tunç, "*Şuur ve Şuursuzluk*", **Cumhuriyet Gazetesi**, 19 Birinci Teşrin 1938, s. 3. N.Topçu "şuur nasıl peyda oluyor?" sorusu etrafında Bergson'a dayanarak şunları kaydetmektedir: "Maddenin bütünü içerisinde dağınık bir şekilde hareket eden hayat, bazı yerlerde vücut kazanıyor. Ve önceden kestirilemeyen şiddetli sıçramalar yapıyor; böylelikle daha yüksek şekillere doğru ilerliyor; sinir sisteminin ve beynin giriftliği azar azar meydana çıkıyor: İnsan evrimin üst basamağında gözüküyor. Şuur sahibi olan insan maddeyi bertaraf etmek, onun tesirinden kurtulmak için tarih boyunca çalışıp durmaktadır." Bkz. Topçu, s. 36.

[143] Tunç, "*Şuur ve Şuursuzluk*", s. 3. Hilmi Ziya'ya göre de şuur, insanî varlığın ilk bariz vasfıdır. Başka varlıklarda (bitki, hayvan veya ikisi arası varlıklar) ruhî fenomenler varsa da bunlara "şuur" demek için bu varlıkların içine girmeli, onlarla bir olmalıdır. Halbuki düşünüre göre bu imkânsızdır. Çünkü şuurun imtiyazı yalnızca insana mahsustur. Ona göre, şuurun geçirdiği aşamalar insanın ve insanlığın "varlık" olarak ilerleme, terakkî halinde olduğunu göstermektedir. Bkz. Ülken, *Varlık ve Oluş,* s. 267 ve 335.

olgunlaşmak ve sınırsız bir şekilde kendini yaratmak demektir.[144] Varlığın bulunduğu kategoriyi ise onun şuurlaşma seviyesi belirlemektedir.

Bütün bu izahlara rağmen canlı varlıklarda bulunan ilk ruhiliğin ve ilk şuurun nereden geldiği hala izah edilmiş değildir. Tunç "varlığın ezeli olduğunu düşünüp kabul etmekten başka bir çare yoktur" ifadesiyle öncesiz bir varlık modeli tasarlıyor, bu varlıkta ise kendiliğinden bir ruhilik olduğunu düşünüyordu. Bergson ise bu konuda herhangi bir şey söylemeyerek izahlarını daha çok canlı organizmalar üzerinden sürdürüyordu. İşte Tunç'un yaratış birliği (*pan creationism*) kozmolojik kâinat görüşüyle her şeyin kendisine bağlandığı "umumi şuur" fikrinden hareket ederek Tanrı fikrine bir yol bulmaktadır.

4. Tanrı ve Ruh Anlayışı

Varlığın nasıl meydana geldiğine ilişkin sorular metafiziğin "dünya nereden geliyor, nereye gidiyor?" sorusundan bağımsız değildir. Bergson her şeyin başlangıcını, varlığın ilk kaynağı ve hareketini şuura bağlamış, fakat bu şuurun nereden geldiği konusunda herhangi bir açıklama yapmamıştır. Çünkü o ilk sebep, kaynak, başlangıç gibi konulara ait bütün araştırmaların cevapsız kalmaya mahkûm bulunduğuna tamamen inanmıştır. Onun asıl ilgilendiği konu varlığın nereden geldiği değil, nereye gittiğidir. Dolayısıyla Bergson'un ilk soruya bir cevabı yoktur. Fakat Tunç Bergson'un "şuur"u evrimin merkezine koymuş olmasına bakarak Bergson'un kâinatın başlangıcını da bir "şuur" olarak kabul etmiş olabileceğini, dolayısıyla onun her şeyin başlangıcını, varlığın ilk kaynağı ve hareketini de şuurda gördüğünü ileri sürmektedir.[145] Bergson'un evrimin başlangıcı konusundaki bu izahı Tunç'a her şeyin başlangıcına dair spekülasyon imkânı vermektedir. Bergson maddeyi başlı başına mevcut bir cevher olarak değil de hayatın "döküntü"lerinden ibaret görüyordu. Tunç da buradan hareketle her şeyden önce bir hayat hamlesi, yani bir "şuur" olması gerektiği fikrine ulaşmaktadır. Ancak bu şuur, düşünüre göre, hayat alanında gittikçe ortaya çıkan bir şuur değil, "gizli saklı bir şuur"dur. Düşünür buradan hareketle ilk şuurun bu "umumi bir şuur"dan geldiğini ileri sürmektedir.[146]

Tunç'un oldukça müphem bir şekilde işaret ettiği "umumi şuur" kavramı bir Tanrı fikrine işaret eder mi? Aslına bakılırsa Tunç bu şuurun mahiyetine ilişkin açık bir tespitte bulunmuyor. Fakat her şeyi yaradan bir varlığın, kendi yaratıcılığından

---

[144] Tunç, "*İş ve Düşünce*", **İş**, I/2, (Nisan 1934), s. 81-84.
[145] Tunç, "*B.F.*", s. XLVII.
[146] Tunç, "*Ruh Nerede IV: Ruh, Beden, Sanat (İnceleme)*", **Büyük Doğu**, VIII/7, (18 Haziran 1954), s. 6.

dolayı diğer varlıklara da bir yaratıcılık geçtiğini ifade etmesine bakılırsa bu "umumi şuur"un Tanrı'ya yahut Tanrısal özellikleri olan bir fikre işaret ettiği anlaşılır.

Tanrı kavramı Tunç'un felsefesî görüşlerinde ve evrim anlayışının temelinde açık bir şekilde yer almamaktadır. O 1927'de Darülfünun İlahiyat Fakültesi'ndeki Din Felsefesi dersleri dışında hayatının son yıllarına kadar Tanrı meselesi ile ilgilenmemiş, ifadeyi biraz hafifletirsek Tanrı meselesini genel felsefe anlayışı içerisinde öncelikli bir konuma yerleştirmemiştir. Örneğin evrim anlayışının temelinde açık bir Tanrı fikri bulunmamaktadır. Bununla birlikte bazen örtük bir şekilde olsa da onun yazılarında Tanrı yahut yaratıcı kavramlarına rastlanmaktadır. Tunç'un Tanrı konusundaki fikirleri daha ziyade hayatının son yıllarında yazdığı din felsefesine dair yazılarda görülmektedir. 1956'da **Din Yolu** adlı dergideki yazılar Tunç'u bu konuda daha etraflı düşünmeye sevketmiştir. Fakat ne yazık ki hayatının son yıllarında üzerinde durduğu Tanrı fikrini evrim anlayışı içinde merkezî bir yere koymaya fırsat bulamamıştır. Bununla birlikte onun Tanrı konusundaki görüşlerini burada izah ederek önceki yazılarında işaretlerini verdiği bir Tanrı fikrini izaha imkân bulabiliriz.

Öncelikle belirtelim ki, Tunç'a göre büyük dinlerdeki Tanrı kavramı vahiy ile ortaya çıkan ezelî ve ebedî bir hakikat olarak doğrudan doğruya bir din konusudur. Dolayısıyla Tunç Tanrı fikrini dini bir mesele olarak görmektedir. Ona göre Tanrı, diğer bütün varlıklardan ayrı, benzeri ve ortağı olmayan, yalnızca kendisiyle kaim, her yerde hazır ve nazır, her türlü şekil ve suretten uzaktır. Bu yüzden hiçbir şeyle kıyaslanamayacak bir mahiyettedir.[147] Bütün dinler Tanrı mefhumunu mümkün olduğu kadar sınırsız, sonsuz tasavvur etmeğe meyillidir; fakat yaşamak ve değerleri korumak ihtiyacı bunun aksini de düşündürerek daha somut, daha yakın, daha idrâk edilebilir bir Tanrı tasavvuruna götürmektedir. Tunç'a göre sabit ve değişmez bir Tanrı mantık ve düşünceyi tatmin eder; fakat hayatın mantığı daha ziyade "faal, kâdir, kahhâr, müntekîm bir Tanrı" ile ilgilenir. Tanrıya sonsuz sıfatlar verilmesi de insanın her türlü ihtiyaçlarına karşılık olması içindir. Bu bakımdan Tanrı kavramının "idrak edilebilir" olması lazımdır. Düşünüre göre bu idrak önce somut ve hissî bir şekilde tezahür etmiş, daha sonra giderek soyutlaşmıştır.[148]

Tunç Tanrı kavramının idrak edilebilir bir şekilde tasavvur etmek için ona verilen sıfatlardan yola çıkmaktadır. Fakat bu sıfatlar da onu tasvir etmek için yeterli olmayacaktır. Çünkü bu sıfatlar sadece belli birtakım ilişkileri gösterir, üstelik bunlar onu kendimize benzeterek verdiğimiz sıfatlardır. Bu bakımdan mutlak ve

[147] Tunç, *B.D.F.D.,* s. 53.
[148] Tunç, *B.D.F.D.,* s. 58-59.

sonsuz bir Tanrı nasıl tasavvur edilirse edilsin daima subjektif olacak ve hiç bir benzerlik, hiç bir mecaz, hiç bir tecrit mutlakı ifade edemeyecektir. Tunç'a göre Tanrının bilinemezliği konusundaki agnostisizm'in nedeni de budur. Bununla birlikte Tanrı kavramında idrâk olunabilir yönlerinin de olduğunu belirten Tunç büyük dinlerin eriştikleri Tanrı mefhumunun en azından "şiraze-i âlem" anlamında bir birlik, bir "vahdet tasavvuru" oluşturduğunu ifade etmektedir. Ona göre bu tasavvuru şekillendirmek mümkün olmasa da kâinatın arzettiği, bilimin de kabullenmek zorunda kaldığı bir birlik tasavvur edilebilir. Bu birliği kâinatın içinde veya dışında tasavvur etmek mümkündür. Vahdeti kâinatın içinde görmek panteizm'e, dışında görmek ise idealizm'e götürür. Burada ilmî telâkkiye uygun düşen panteizm'dir.[149]

Ne var ki düşünüre göre dinin tabiatı panteizm'le uyumlu değildir. Çünkü din kâinatı hâdis (*yaratılmış, sonradan olmuş*) telâkki eder. Panteizmi kabul etmek ise Tanrıyı da hâdis olarak görmeyi gerektirdiği için dinin böyle bir telâkkiyi kabul etmesi mümkün değildir. Düşünüre göre hakîkat ne olursa olsun büyük dinler Tanrıyı bir birlik, bir vahdet olarak kabul ederek "tevhid yolu"nu tutmaktadırlar. Esasen tevhidten uzak görünen Hıristiyanlık da bunun dışında değildir. Hıristiyanlığın tevhidten uzak görünmesinin nedeni bu dinin yapısına giren paganizm inançlarından kaynaklanmaktadır. Tunç "Kitab-ı Mukaddes" incelendiği takdirde burada Tanrının birliğine varılacağını ifade etmektedir.[150]

Tanrıyı ispat etmek için kullanılan en önemli ve yaygın delil "kozmolojik delil"dir. Müslüman, Katolik ve Protestan kelamcılar Aristo'ya dayanarak hep bu delili kullanmışlardır. Bu delil hareket yahut değişiklikler zincirinin değişmeyen bir ilk hareket ettiriciye varıncaya kadar sürdüğü fikrine dayanır. Tunç Aristo'nun "Bir ilk sebep olmadıkça diğer sebepler olamayacaktır" sözüne atıfla bu akılcı temayülün altında "Varlık idrâk edilebilir olmalıdır" fikrinin olduğunu belirtmektedir. Fakat düşünüre göre bu temayül sadece soyut bir aklın isteğidir ve ancak soyut olarak tasavvur olunabilir. Kant bu tasavvurları sıkı bir tenkitten geçirmiştir. Bu bakımdan böyle bir tasavvur ancak iman için lazımdır ve bu tasavvur dine de ancak iman olarak girebilir.[151] Tunç Tanrı'nın varlığının akla ait bir mesele değil, inanca ait bir mesele olduğunu düşünmektedir. Ona göre vahiy ortada dururken kelamcılar Tanrıyı akılla ispat etmeye çalışmışlar, Tanrının varlığını istidlal yoluyla ispat etmek için saat ve saatçi örneğini kullanmışlardır. Bu örnekte bir saatin kendi kendine meydana gelmediği ve onun bir yapıcısı olduğu fikrinden hareketle içinde yaşanılan dünyanın

[149] Tunç, *B.D.F.D.,* s. 59.
[150] Tunç, *B.D.F.D.,* s. 59.
[151] Tunç, *B.D.F.D.,* s. 33-34.

da kendi kendine meydana gelmediği, mutlaka bir yaradanın elinden çıkmış olduğu ifade edilmektedir. Düşünüre göre bu tarz bir muhakeme kusurludur. Çünkü bu muhakemede saat ile dünya bir tutulmaktadır. Hâlbuki bunlar arasında benzerlik olması bir tarafa, asla kıyas kabul etmeyecek farklılıklar bulunmaktadır. Saatin nelerden yapıldığı tamamen bilinmektedir. Oysa dünyayı ancak tecrübe ettiğimiz kadar bilmekteyiz. Üstelik tecrübeler ilerledikçe dünya daha da karmaşıklaşmaktadır. Bu yüzden kelamcıların dünya mefhumunu sanki sınırları biliniyormuş gibi hareket ederek bir Tanrı kanıtlaması yapmalarını uygun görmeyen Tunç, buna karşılık İmam Gazali (ö. 1111)'nin Tanrıyı bir iman konusu olarak görmesini çok "yerinde" bulmaktadır.[152]

Evrende asıl olanın sükûn ve istikrar değil, hareket ve değişim olduğunu sürekli vurgulayan düşünür bilimin de bunu her geçen gün ortaya çıkardığını belirtmektedir. Ona göre kelamcıların dünya mefhumu vasıtasıyla Tanrıyı ispata çalışarak "isbât-ı vacib"e vardıklarını sanmaları kendi telâş ve gayretlerinden kaynaklanmaktadır. Çünkü bilgi teorisinin erişebildiği birlik prensibinin kendi açısından ulaşabildiği netice de tamamlanmış bir netice olmayıp mütemadiyen tamamlanacak olan bir neticedir.[153] Bu bakımdan Tanrı mefhûmu, ezelî ve ebedî bir hakîkat olarak doğrudan doğruya bir inanç meselesidir. Tanrı bütün varlıklardan ayrı olduğu için hiç bir şeyle mukayese edilemez. Bu nedenle onu aklî delillerle ispat etmeye çalışmak beyhûdedir.

Buraya kadar anlatılanlardan onun Tanrı kavramının bir inanç meselesi olduğunu ve onun akılla ispatlanamayacağını, dolayısıyla onun ancak kâinat ve olayların akışından çıkarılabilecek bir varlık olduğu anlaşılmaktadır. Tunç buradan yola çıkarak kozmolojik bir bakış açısıyla her şeyin yaratıcısı olan bir Tanrının varlığına işaret ediyor, fakat bunu izah etmekten ve felsefî izahlarının merkezine koymaktan özellikle kaçınıyor. Bununla birlikte önceki yazılarında ileri sürdüğü "yaratıcılık birliği" (*pan créationism*) fikri yukarıda izah ettiğimiz kozmolojik delile dayanan bir Tanrı mefhumu ile telif edilebilir.

Tunç, Bergson'un her şeyin başlangıcı olarak bir "şuur" tasavvuruna bakarak bunun "umumî şuur" olabileceğini ifade etmişti. Böylece Bergson'un yalnızca hayat alanına tahsis ettiği yaratıcı tekâmülü bütün kâinat ve maddeler dünyasına teşmil ederek organik varlıkların evrimi yanında maddeler dünyasının da dinamik bir yaratıcılık içinde sürüp gittiğini ve burada şuurumsu bir gücün var olduğunu ileri

[152] Tunç, *B.D.F.D.,* s. 53.
[153] Tunç, *B.D.F.D.,* s. 53-54.

sürmüş oluyordu. Nihayet bu fikirden yola çıkarak bütün varlıkların bir "yaratıcılık birliği" (*pan créationism*) sürecinde devam ettiğini ileri süren kozmolojik bir alem fikrine ulaşmaktadır. Tunç âlemdeki oluş birliğine ilişkin fikrini şu sözlerle ifade etmektedir:

> "Düşüncelerimi bir kelimede toplamak lazımgelirse, bütüncü olan bu telâkkimi: Pankreasyonizm tabiriyle ifade eder ve bütün kâinatı bir *Yaratıcılık Vahdeti*'nde gördüğümü söylemek isterim."[154]

Pankreasyonizm'e göre, göklerdeki maddi oluşlarla hayattaki oluşlar arasında da bir paralellik vardır. Hatta bu oluş yeryüzü ile sınırlı kalmayarak, aynı şekilde yerin altında da gerçekleşmektedir. Dolayısıyla kâinattaki bütün oluşlar arasında bir paralellik bulunmakta ve tekâmül bir bütün olarak gerçekleşmektedir. Bütün bu yaratış birliğini sağlayan ise dünyadan bir parça olmamızdır. Bizdeki bu hürriyet ve irâdenin dünyada bulunması da makul görünmektedir. Tunç bu konuda şunları kaydetmektedir:

> "Dünyadan bir parça isek bizdeki bu hürriyet ve irâdenin onda da bulunacağını düşünmek hem meşru hem de ma'kûl olmak lâzım gelir. Bunun için başlangıçta 'umumi bir şuur' un bir dünya 'ben'inin mevcudiyetini Bergson gibi farzetmek hiç değilse meşru ve ma'kûl bir zarurettir."[155]

Ona göre bütün varlıklar arasında bulunan bu yaratıcılık birliği kâinatta ikilik değil, birlik hüviyetinin mevcut olduğunu gösterir. Nitekim bilim gibi din de son aşamada bu birliği aramaktadır.[156] Tunç'un buradan hareketle "kozmolojik bir açıklama" tarzına ulaştığı görülmektedir.

Görüldüğü gibi Tunç bir taraftan türlerin zamanla değişim geçirerek yeni türleri oluşturduğunu savunan evrimciliği kabul etmektedir, diğer taraftan umumi bir şuur ve yaratıcılık birliği fikri ile evrimci görüşlerin ötesinde bir yaklaşım sergilemektedir. Tunç'un "umumi şuur" kavramı ile her şeyi yaratan bir Tanrı'yı tasavvur ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim düşünür gökyüzünde henüz birlik haline gelmemiş kaos kümelerinin dışında, güneş sistemi gibi birlik ve ahenge ulaşmış maddi varlıkların mevcudiyetine bakarak "kaosdan kozmoslara doğru sürekli devam eden bir oluş ve yaradılış" olduğunu ve bu oluşun nihai noktada alemi ve her şeyi yaratan Tanrı'dan kaynaklandığını belirtmektedir. Buradan da anlaşılıyor ki varlığın ilk sebebi her şeyi yaratan Tanrı'dır. Varlık ve Tanrı ilişkisine dair düşünürün şu sözleri onun bu konudaki bakış açısını başka bir açıklamaya gerek kalmayacak şekilde ortaya koymaktadır:

---

[154] Tunç, "*Ruh Nerede IV: Ruh, Beden, Sanat*", s. 6.
[155] Tunç, "*Müşahhas İnsan ve Bünyesi*", s. 8.
[156] Tunç, "*Ruh Nerede - Netice*", s. 6.

> "İslam tasavvufçularının "*Nüsha-i Kübra-yı Âlem*" dedikleri koca kâinat, eğer hakikaten bir nüve *çekirdek* etrafında *Proton* ve *Elektron* gibi müsbet ve menfi elektriklerin mahreklendiği minicik atomlarla ve *Foton* denilen ziya dalgalarile kurulmuş bir yapı ise, bizim kaba kereste ve taş malzemelerile yaptığımız en büyük âbidelerle kıyas kabul etmiyecek bir harika karşısında bulunuyoruz demektir. Ondaki harikalık, sadece uçsuz bucaksız bir yapının *mikroskop*la bile doğrudan doğruya görülemiyen bir elektrik manzumeciği ve ziya dalgaları vasıtasile yapılmasında kalmıyor; sonsuz mesafeleri dolduran sayısız manzumelerinin ezelî ve ebedî oluşları ve mütemadi toplanış ve ayrılışlarile nasıl bir Yaradan'ın elinden çıkabileceği sırrını da saklıyor."[157]

Tunç'a göre, Tanrı yaratıcı olduğu için bütün varlıklara da ondan bir yaratıcılık geçmiştir. Böylece Bergson'un canlı varlıklarda evrimin gerçekleşmesinin ilk şartı olan ruhilik özelliği Tunç'un düşüncesinde teolojik bir anlam kazanmış olmaktadır. Tunç "yaradan"lıkla vasıflandırılan Tanrı'nın eseri olan kâinata da, bu yaratıcılık vasfı geçmiş bulunmasaydı, kâinatın yaratıldığı gibi kalması icabedecek, kaoslardan kozmoslara geçme vakıaları olmayacaktı"[158] sözleriyle bütün oluşu Tanrı'ya bağladığı gibi, diğer varlıkların Tanrı'nın yaratıcılık özelliğinden pay aldığını da ileri sürmüş olmaktadır.

Tunç'a göre bütün bu yaratıcı oluşları sadece mekanik, fizik ve bilimsel gelişmelerin tesiriyle tesadüflere bağlamak iddiasında bulunan materyalist teoriler oldukça zayıf görünmektedir. Çünkü düşünüre göre, bütün kâinat bütünlüklü ve ahenkli bir birliktir. Canlı-cansız, ruhlu-ruhsuz, şuurlu-şuursuz gibi kesin ve mutlak vasıtalarla damgalamak realiteyi bütün halinde görmeyip parça parça görmekten kaynaklanmaktadır.[159]

Tunç'un ilk şuuru daha büyük ve genel bir şuura bağlamasının nedeni varlıkların organik bir birlik gösteriyor olmasıdır. Düşünüre göre varlıklarda bulunan organik birlik sinir sisteminden doğmadığı gibi aralarında zorunlu bir bağlılık da yoktur. Diğer taraftan evrim de sinir sistemi ve beyine bağlı değildir. Bergson ruh ile madde, şuur haliyle beyin arasındaki ilişkinin inkâr edilmez bir realite olduğunu, fakat bu ilişkinin elbise ile onu astığımız çivi arasındaki ilişkiden farklı olmadığını, böyle bir ilişkiden şuur ile beyin arasında, yani biri psikolojik öbürü fizyolojik iki seri arasında paralellik bulunduğu sonucunun asla çıkarılamayacağını ileri sürüyordu.[160] Benzer bir şekilde Tunç'da evrimleşmenin temel unsuru organik yapılardaki ruhilik

---

[157] Tunç, "*Kâinat Yapısı*", **Büyük Doğu**, I/37, (12 Temmuz 1946), s. 6.
[158] Tunç, "*Ruh Nerede - Netice*", s. 6.
[159] Tunç, "*Ruh Nerede - Netice*", s. 6.
[160] Topçu, s. 33. Hilmi Ziya'ya göre bu örnek yalnızca benzetme olarak kalmıştır. Ona göre ruh ve beden bütününe ruh cephesinden bakıldığı zaman böyle bir hükme varılabilir. Hâlbuki ruhla beden dediğimiz bu iki manzara arasında "zıtlık" ve "tamamlayıcılık" vardır. "Bütünü zıt ve tamamlayıcı vasıfları ile kavramak mümkün olmadığı için, insan hakkında ilk düşüncelerin doğduğu zamandan beri bu iki manzaradan ya biri ya ötekini gerçekleştirmek üzere onlar ayrı ayrı ele alınmış, hatta bu ayırma yüzünden onlar iki ayrı cevher gibi düşünülmüştür". Bkz. Ülken, *Varlık ve Oluş*, s. 232.

olduğunu, beyin ve sinir sisteminin ikincil bir özelliğinin olduğunu belirtmektedir. Yüksek yapılı canlılarda beyin organik birliği sağlayan bir motor değildir. Sinir sistemi ve beyin yalnızca organik birliğin oluşmasına yardım eden birer araçtır. Dolayısıyla bütün ruhu sinir sistemi ve beyinde aramak doğru değildir. Nitekim bütün bitkiler, bütün hayvan ceninleri daha ilk aşamada birlik gösteren bir organizmaya sahiptir. O halde varlıkların esasında "umumi bir şuur" vardır; bütün canlılarda var olan bu şuur insanda en yetkin şeklini bulmuştur. Tunç, "varlıkların esasında umumi bir şuur olmasaydı, bütün canlılarda var olan ve insanda en üst formunu bulan şuurun nereden geldiğini ve nasıl mümkün olduğunu kestirmek kabil olamazdı" der. Bu yüzden "Artık, "Ruh nerededir?" sorusuna karşı verilecek cevap: Her şeyde ve bütün kâinattadır denebilir..."[161] diyerek varlıklardaki ruhiliğin bu umumi şuurdan kaynaklandığına işaret eder.

Tunç'un evrim anlayışı içinde önemli bir yer tutan ruhilik kavramı ve ruh nihayet bu sözlerle açıklık kazanmaktadır. Bununla birlikte genel olarak Tunç ruh kavramını nasıl algılamakta ve izah etmektedir? Evrim anlayışının merkezinde bulunan bu kavram yazılarının genel çerçevesi içinde ne tür bir yer işgal etmektedir?

Fikir ve yazı hayatında Tunç'un en fazla kullandığı kavramlardan biri de "ruh" kavramıdır. Necip Fazıl Kısakürek'in belirttiğine göre Tunç'un Kuran'ı Kerim'deki en sevdiği ayet; "*Sana ruhtan soruyorlar, De ki: O, Rabbimin emrindedir*" ayetleridir.[162] Gerçekten Tunç ruh üzerine pek çok yazı yazmış, kitaplarına *Ruh Âleminde*, *İnsan Ruhu Üzerinde Gezintiler* gibi isimler vermiştir. Bununla birlikte Tunç ruh kavramını çoğu kez farklı anlamlarda kullanmaktadır. Onun metinlerinde ruh bazen ilk hayatîlik ilkesi, bazen insanın şahsiyeti, bazen psikolojik bir olay, bazen de bir duyuş, düşünüş ve algılama biçimi, yani dünya görüşü olarak karşımıza çıkmaktadır. Tunç'un ruh konusundaki genel yaklaşımı yukarıdaki ayette de belirtildiği gibi ruhun bilinmeyeceği yönündedir. Fakat bu ruhun hiç bir şekilde ifade edilemeyeceği anlamına gelmez. Nitekim Tunç tezahür ediş şekilleri ve bu konudaki son araştırmaları dikkate alarak ruh üzerine spekülasyonlarda bulunmaktan geri kalmaz. Bu bakımdan onun ruh üzerine düşüncelerini birer çözümleme çabası olarak görmek yerinde olacaktır.

Tunç'un ruh kavramına ilişkin tanımları Bergson'un ruh konusundaki izahları etrafında gelişmektedir. Bergson ruhu "zamanda hâle, mekânda işgal ettiği yere bağlı kalan ve haricî tesirlere karşı mihanikî bir surette sevkolunan bedenimizin içinde, bunu mekânda aşan ve zamanda olan ve bütün cisimlere mihanikî olmayan,

[161] Tunç, "*Ruh Nerede - Netice*", s. 6.
[162] Kısakürek, Necip Fazıl, **Batı Tefekkürü ve İslam Tasavvufu**, Büyük Doğu Yay., İst. 1996, s. 121-122.

umulmadık, evvelden keşfolunamaz hür hareketler tahmil eden bir şey" olarak tanımlamaktadır.[163] Tunç ise "*Ruh*" adlı şiirinde ruhu basit veya mürekkep olmayan, sürekli akış halinde, yalnızca kendine benzeyen olarak tanımlamaktadır.[164] Ruh konusunu "bizi aşan şeyler"den biri olarak görmekle birlikte ruhun karanlıkta kalan bütün alanları kapsayan bir güç olduğunu belirten Tunç ruh sorgulamasında "sakın ruh dediğimiz şey bu karanlıkları saran büyük bir aydınlık kaynağı içinden koparak gene oraya ulaşmağa giden bir nur olmasın?" sözleriyle ruhun spekülatif karakterine işaret etmektedir.[165]

Ruh denilince, çoğu kez aldığı tesir ve intibaları bir ayna gibi yansıtan veya bir balmumu gibi tutan ve koruyan bir ruhumuz olduğu düşünülmektedir. Tunç'a göre bu fikir birçok şeyi olduğu gibi öğrenip tekrar eden, hatıraları saklayan bir hafızamızın bulunmasından kaynaklanmaktadır. Hâlbuki ruh yapısının çeşitli mekanizmaları ve bunların birbirine etkisi düşünüldüğünde ruhun bir ayna yahut balmumuna benzetilmesi çok "kaba ve aldatıcı bir fikir"dir. Her şeyden önce çevresini dikkate almak ve ona uymak mecburiyetinde olan ruh bir "intibak cihazı"dır. Hayatın ilgi ve menfaatlerini gözetmesi bakımından tarafsız olamadığı gibi, aldığı terbiye, benimsediği din ve inanış, huy, mizaç ve karakterden başka içinde yaşadığı toplumsal hayatın örf, âdet ve her türlü baskılarından da bağımsız değildir.[166]

Ruh iç ve dış şartları hem etkiler hem de onlardan etkilenir. Fakat bu ilişki ne yalnız zorunluluk, nede yalnız hürriyettir; alelâde bir intibak seviyesinde kaldığı sürece zorunluluk; yaratmalarıyla bunu aştığı zaman hürriyettir.[167] Bu bakımdan "hürriyetten başka bir zevk ve gayesi olmayan" ruhu bir takım toplumsal zorunluluklarla sınırlamak, hapsetmek ve yeni oluşlarını benimsememek "cemiyeti terakkîden, ferdi hürriyetten" mahrum edecektir.[168]

Düşünüre göre ne mahiyette olursa olsun faaliyet halinde bir ruhumuz vardır. Bütün faal varlıklar gibi o da düşüncelerinde, mantık ve tecrübelerinde sürekli tekâmül içindedir.[169] Tunç bu fikirden hareketle ruhu Bergson'un "oluş" ve "süre" fikrine dayanan evrimci görüşüyle izah etmektedir. Ona göre tabiattaki canlı varlıklar bütün yaşama ihtiyaçlarını aynı şekilde gerçekleştirdiği halde ruh imtiyazı yalnızca

---

[163] Tunç, "*Ruh ve Beden (H. Bergson'dan)*", **Dergâh**, I/6, (5 Temmuz 1337/1921), s. 87-88. Ayrıca bkz. Bergson, *Bergson ve Manevi Kudrete Dair Birkaç Konferans,* s. 77. Tunç'un ruh konusundaki görüşleri hakkında sınırlı bir çalışma için bkz. Toku, Neşet, **Türkiye'de Anti-Materyalist Felsefe,** Beyan Yay., İst. 1996, s. 30-309.
[164] Tunç, "*Ruh*" (Şiir), **Dergâh**, II/14, (5 Teşrinisani 1337/1921), s. 21.
[165] Tunç, *F.S.,* Ülkü Basımevi, İSt. 1948, s. 85.
[166] Tunç, "*Şahitliğin Güç Durumları*", **Cumhuriyet**, 1 Aralık 1946, s. 2.
[167] Tunç, "*Ruhiyat Musahabeleri I*", **İlk Öğretim**, I/14, (20 Mayıs 1939), s. 212.
[168] Tunç, "*Ruha Bir Dikkat*", **Dergâh**, I/4, (1 Haziran 1337/1921), s. 52.
[169] Tunç, "*Fikirler Nasıl Doğar?*", **Cumhuriyet**, 25 Nisan 1948, s. 2.

insanlara verilmiştir. Ne var ki tek hücreli bir hayvan olan amipler de herhangi bir sinir sistemine sahip olmadığı halde içgüdüsel davranışlar göstermektedir. Tunç bu hayvancıklardan yola çıkarak hayat ve rûhilik arasında sıkı ve doğrudan bir ilişkinin olduğunu ifade etmektedir. Amiplerde görülen bu ilk rûhilik düşünüre göre gerçek formlardır.[170] O halde hayat ve rûhilik ilişkisinin mahiyeti nedir? Tunç'a göre hayat ilkel fakat aslî bir rûhilikle birlikte doğmuş, sinir sisteminin teşekkülünden itibaren ikincil bir rûhilik doğmaya başlamış ve bu doğuş gitgide gelişerek insanda mütekâmil formunu almıştır.[171]

Ruhun bütün canlı varlıklarda bir şekilde var olduğu, ayrıca varlıkların derecelerine göre bir tekâmül seyri içinde bulunduğunu ileri süren Tunç bu fikirden hareketle ruhun "her şeyde ve bütün kâinatta" olduğunu ifade etmektedir. Ona göre başta metapsişik hâdiseler olmak üzere, insan ve hatta hayvan ruhlarının duyu alanını aşan konularının medyumlar vasıtasıyla bilinmesi, ruhlarla dış âlem arasındaki bağlılığın ne kadar geniş ve sınırsız olduğunu göstermektedir. Bu ikisi arasındaki bağlılık ve birlik bu mahiyette bir irtibatı mümkün kılmaktadır. Bu nedenle yaradan Tanrı her yerde hâzır ve nâzır olduğu gibi, onun eseri olan ruh da, gizli ve açık, her yerdedir.[172] Tunç ruhu Tanrının eseri olarak gördüğü için varlıklara ilk rûhiliğin nereden geldiği de böylece açıklık kazanmaktadır.

Ruh kavramı şuur ile sıkı bir ilişki içindedir. Bu ilişki çoğu kez ruhun şuurla karıştırılmasına neden olmaktadır. Hâlbuki şuurun bütün ruhumuz olmadığı anlaşılmıştır. Bu bakımdan ruh olabildiğince derinliğine düşünülmesi gereken bir kavramdır. Çünkü zihin dünyamızın dar bir kısmını aydınlatan şuur geri kalan kısımlardan habersizdir. Oysa ruhun bütünlüğü içinde, kaybolmuş gibi oldukları için farkında olunmayan veya duyulmadıkları için bilinmeyen birçok şeyler vardır. Ruhun "otomatikleşmiş" faaliyetiyle "serbest" faaliyeti arasında bulunan şuurla bu faaliyetlerden hiç birisini duymanın imkânı yoktur.[173]

Tunç'a göre ruh yalnız akıl veya şuurdan ibaret değildir. Ona göre bu kabuğun altında sürekli kaynayan ve bir saniye bile değişmeden yaşayamayan bir âlem vardır.[174] Şuur dışında (*gayr-ı şuur*) kalan bu kısım örtük ve gizlidir. Rüyaların beklenmedik türleri ve sürprizleri yeni, garip, orijinal tespitler yapan gizli bir dinamizmin varlığını ortaya çıkarmaktadır. Ruhun yalnızca şuurdan ibaret

---

170 Tunç, "*Ruh Nerede: Amipler (İnceleme)-I*", s. 8.
171 Tunç, "*Ruh Nerede: Beyin (İnceleme)-II*", s. 6.
172 Tunç, "*Ruh Nerede - (İnceleme) Netice*", s. 6.
173 Tunç, *"İlham'a Dair*", **Cumhuriyet**, 20 Ekim 1946, s. 2.
174 Tunç, "*Ruha Bir Dikkat*", s. 52.

görülmesini "akılcı ve gözcü" bir yaklaşım olarak değerlendiren Tunç günün yirmi dört saatinde yapılan hareketlerin az bir yüzdelik kısmının şuur ve teemmül ile yapıldığını, bunların daha ziyade his, iç tepi, içgüdü ve hırs amillerinin eseri olduğunu belirtmektedir. Bu bakımdan ruh ve şuur üzerine derinlemesine yapılacak bir tahlil ruhun kör bir "kaleydoskop" değil, ferdi ve toplumsal (*maşerî*) bir varlığın bütün mâzi ve verâsetlerini birlikte getiren ve bunların muhtevâlarıyla sürekli çalışan bir dinamizm olduğunu gösterecektir. Tunç böylece ruhun şuurdan daha derin ve kapsamlı bir yapısının olduğunu ileri sürmektedir.[175]

Tunç'a göre ruhumuzun gerçek değerini ve gücünü hayatî anlamında görmemize mani olan bazı alışkanlıklar vardır. Dinî ve ahlakî alışkanlıklar bunlardandır. Ruh her dakika yeni oluş ve sürelerle inanç ve kanaatleri arkada bıraktığı için bunlardaki değişikliklerin şuuru duyulamamaktadır.[176] Bununla birlikte bize ruhun sırlarını verecek bazı vasıtalar vardır; rüyalar bunlardan biridir. Rüyalar tamamen bize ait olması ve hayalî vaziyetinden dolayı yalnızca bize özeldir; onlardan dolayı kimseye hesap vermek mecburiyetinde olmadığımız gibi bir sorumluluğumuz da yoktur. Bu bakımdan iyi bir şekilde yorumlandıkları takdirde rüyalar ruhî olayların açıklanması için en önemli vasıtalardan biridir.[177] Bunun dışında telepati ve telekinezi yöntemleri de ruhun normal sınırları içine sığmayan ve bunları aşan metapsişik olayların açıklanmasına yardımcı olmaktadır. Yapılan araştırmalar ruhumuzda henüz tayin edilmemiş olmakla birlikte, ne alelade, ne de sürekli bulunan, esrarlı görünüşleriyle yalnızca zor zamanlarda ortaya çıkan bir bilgi kabiliyetinin olduğunu göstermektedir. Metapsişik olaylar işte bu bilgi kabiliyetinin bir ürünüdür.[178]

Tunç materyalist telakkinin görüşlerini ruh âlemine kadar yayarken şuuru da organizma (*uzviyet*) yahut bedene tâbi bir fonksiyon olarak gösterdiğini, böylece ruh hayatının bir gölge hâdise (*epiphenomene*) haline geldiğini belirtmektedir. Bu akım maddenin yanında gölge hâdise olarak bir de şuur kabul etmektedir. Diğer taraftan rasyonel felsefe ve müspet ilimler de fizikî bir determinizm çerçevesinde sadece görünür veya görünebilir bir âlemi tanımakta, akıl ve tecrübeye uymayan şeyleri yok saymaktadır.[179] Oysa görünen âlemin ötesinde görünmeyen bir âlem vardır. Bu âlemin varlığı ise ne materyalist yaklaşımlarla, ne de rasyonel ve tecrübeci bir bakışla anlaşılabilecek gibi değildir.

---

[175] Tunç, "*İlham'a Dair*", s. 2.
[176] Tunç, "*Ruha Bir Dikkat*", s. 52.
[177] Tunç, "*Yalan ve Yalana Benzeyen Hafıza Heyecanları*", **Cumhuriyet**, 28 Ağustos 1946, s. 2.
[178] Tunç, "*Ruhi İktidarlarımızın Hudutları*", **Cumhuriyet**, 19 Birinci Kanun 1943, s. 2.
[179] Tunç, "*Ruh Yapıları ve Dünya Görüşleri*", **Cumhuriyet**, 20 Birinci Kanun 1938, s. 3.

5. Materyalizm Ekseninde Mekanizmin Tenkidi

Tunç varlık görüşü itibariyle materyalizm'in, buna bağlı olarak mekanizm, determinist ve pozitivist yaklaşımların karşısındadır. Onun materyalizme yönelik tenkitleri daha çok materyalizmin en büyük desteği olan mekanizm üzerinde yoğunlaşır. Materyalizm genel olarak insan zihninden bağımsız olarak varolan bir madde dünyası olduğunu, bütün gerçekliğin maddede ve maddenin hareketinde olduğunu savunmaktadır. Buna göre canlı ve cansız bütün varlıklar madde ile açıklanabilir. Zihni varlıkların, süreçlerin veya olayların yegâne sebebi de maddi varlıklardır. Doğaüstü ve zihni hiçbir şey yoktur. Dolayısıyla ruh ve Tanrı mefhumu da söz konusu değildir.

Tunç düşünce alanında, düşünceyi salt olgulara indirgeyen; düşüncenin gerçekliğini reddeden ve onu bir gölge oyun veya yanılsama sayan ve yine düşüncenin oluşumunda maddeyi temel olarak kabul eden bu görüşleri çeşitli yönleriyle tenkit etmektedir. Buna karşılık olarak insan ruhunun baştanbaşa determine olmadığını, gayri şuur denilen iç âlemde bir hürriyet içinde ve devamlı bir oluş halinde olduğunu savunmaktadır.

Tunç'a göre maddeci akımların uzun zaman kabul görmesinin bazı nedenleri vardır. Bunların en başında maddenin mahiyetinin herkesin kolayca anlayabileceği bir şekilde tasvir edilmesi gelmektedir. Ona göre insan zekâsı en çok göze bağlı ve her şeyden önce gözle terbiye edildiği için şekilli, durumlu hareketli cisimleri kolayca zihninde canlandırabilmektedir. Bu yüzden felsefedeki entellektüalist ve rasyonalist yaklaşımlar mevcut felsefe akımları içinde en doğru gibi görünmekte ve yüzlerce yıldır ilk sırada yer almaktadır. Buna karşılık şüpheci ve mistik yaklaşımlar ise çoğunlukla tuhaf ve hayali gibi görünmektedir. İşte bu yanılgının en önemli nedeni, düşünüre göre her şeyden çok gözlerimize güvenmemizdendir. Çünkü göze uygun görünen tasavvurlar akla da uygun görünmektedir. Bu yüzden göz için apaçık görünen şeye madde denilmekte, gözle görülemeyen ve biçim verilemeyen şeylerin de yok olduklarına kolayca inanılabilmektedir.[180] Bu durumda kaba duygularla algıladığımız dış dünya yalnızca duyulara bağlı olarak düşünüldüğü için maddi ve manevi tesirler ya inkâr veya ihmal edilmekte, her türlü inancın mutlaka gözle irtibatlandırılması gerektiği sanılmaktadır. Hâlbuki manevi denilen tesirlerin çoğu gözle görülemeyen sebeplerden gelmektedir.[181]

[180] Tunç, "*Madde ve Ruh I*", **Büyük Doğu**, 25, (31 Mart 1944), s.4.
[181] Tunç, "*Madde ve Ruh II: Bugünün Atomu*", **Büyük Doğu**, 26, (7 Nisan 1944), s.4.

Diğer taraftan giderek artan materyalizm eğilimi, düşünüre göre ilmî bir zaferin değil, sınaî ve iktisadî hayatın insanların mukadderâtı üzerinde hâkim bir vaziyette kalmasının bir neticesidir. Dolayısıyla bu görüşün bir geleceği yoktur; hayat koşullarının değişmesiyle materyalizm eğilimi bugünkü çekiciliğini kaybedecektir. Tunç materyalizmin toplumsal adalet ve insanlık hukukunun gelişmesiyle birlikte bugünkü başarısını sürdüremeyeceğini şu sözlerle ifade etmektedir:

> "İçtimaî adalete doğru ilerlenerek mülkiyet ve sermaye hakları yerine hayat hakları birinci plana alındığı takdirde insanların dünya görüşlerinde büyük bir inkılâp hâsıl olacak, materyalizm temayülü bugünkü cazibesini muhafaza edemiyecektir."[182]

Materyalizm yukarıda da belirttiğimiz gibi en büyük desteğini mekanizm ve XIX. yüzyılda büyük bir gelişme gösteren pozitif bilimlerden almaktadır. XVII. yüzyılda Descartes'in "makine insan" benzetmesinden sonra tabiatın da büyük bir makine olduğu fikri hâkim olmuş, Fizik, kimya ve biyolojideki gelişmeler ise materyalizm'in kökleşmesini sağlamıştır. Mekanizm kökeni itibariyle felsefe tarihinde Demokritos'un atomculuğunda temellendirilmiş olan mekanik-doğa ve evren görüşünü temsil eder.[183] Canlı varlıkları ve organik olayları mekanik yasalara göre açıklayan, doğal, biyolojik ve psikolojik tüm fenomenlerin, son çözümlemede fiziki fenomenlerden başka hiçbir şey olmadığını ve bütün fenomenlerin yalnızca maddi değişmeler ya da hareket halindeki madde aracılığıyla açıklanabileceğini savunan bu görüş son çözümlemede materyalizmle birleşir.[184] Mekanizm'e göre, zihin de maddenin bir ürünüdür. Ruh, bütün duyu algıları, bütün düşünme de maddî atomlardan ibarettir. Kısaca mekanizm, evreni bütün olguların bir nedensellik zinciriyle birbirlerine bağlı bulundukları, sürekli bir devinimle açıklama anlayışıdır. Bu ise evreni bir makine düzeni içinde görmektir. Evren son tahlilde çarpma yasalarına göre işleyen bir makinedir.

Dünyanın olmuş, bitmiş ve her şeyin de verilmiş olduğu fikrinden hareket eden bu görüş bütün varlığı tam bir determinist anlayışla, otomatik bir şekilde işleyen; ruhsuz, kişiliksiz, belli ölçülerin dışına çıkmayan varlıklar olarak görmektedir. İnsan başarılarını bir gölge olay olarak insanın kendisinden bağımsız ele alan, evreni "mekanik dev bir makine" ve insanı da bu makinenin bir parçası gibi gören bu anlayışa karşılık varlığı dinamik ve ruhu da daima kaynayan bir yapıda gören Tunç'un bu türden bir görüşle uyuşması mümkün değildir. Ona göre, insan ruhunu makine zanneden ve düşünceleri de mekanik hareketlere irca eden bu görüş oldukça

---

[182] Tunç, "*Hakikatte Her Şeyin Madde Olduğu İddiası*", s. 2. Bu sözler aynı zamanda Tunç'un Avrupa medeniyeti merkezinde düşündüğü ütopik "cihan medeniyeti" fikirlerini ifade etmektedir.
[183] Bkz. Akarsu, Bedia, **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, İnkılâp Yay., İst. 1994, s. 128.
[184] Cevizci, Ahmet, **Paradigma Felsefe Sözlüğü**,Paradigma Yay., İst. 2000, s. 636-637..

"zorlama" bir görüştür. Çünkü mekanizmin öne çıkardığı biyolojik ve fizyolojik yapı insanın yalnızca bir yönüdür. İnsanın bunlara ek olarak bir de psikolojik yapısı vardır ki asıl belirleyici olan budur. İnsanı kendi doğasının dışında gören bu anlayış bizzat insanı anlayamaya engeldir.[185]

Mekanizm hayatı fiziko-şimik bir hadise olarak görür. Hayatın fiziko-şimik zorunluluklar dışında ayrı bir varlığı yoktur. Hayat kimyevî bir terkipten ibarettir. Mekanizmin bu anlayışını, bir yönüyle Bergsoncu bir düşünür olan İ.H. Baltacıoğlu da tenkit etmektedir. Hayatın esas probleminin evrim olduğuna işaret eden düşünür mekanik evrim teorilerini şu sözlerle tenkit etmektedir:

> "Hayat fiziko-şimik hâdiselerden ibaret değildir. Tekâmül muammasının fiziko-şimi ile izahı mümkün değildir. Zaten hayatın asıl problemi de bu tekâmül problemi değil midir? Eğer hayat sırf mihanikiyetten ibaret kalsaydı onun istikbalini keşfetmek de elimizde olacaktı. Hâlbuki hayatın istikbali birçok yenilikler ve sürprizlerle doludur."[186]

H.Z. Ülken ise mekanizm'i "âlemde mutlak bir mekanizm olsaydı hiç bir düzelme ve değerlendirme olmamalı, her yetkinleşme "mutlu bir tesadüf" veya "kör irade" ile açıklanmalıydı" sözleriyle tenkit etmektedir.[187] Mekanizm'i hayatı ve canlıları açıklama biçimiyle tenkit eden Topçu ise dedüksiyon metodunu kullanan felsefelerin evrensel bir mekanizme ulaşmaya çalıştığını, bu yüzden kâinatta her şeyin katılaşmış kanunlarla açıklandığını ifade etmektedir.[188]

Materyalizmin entelektüel doktrinlerinden biri olan mekanizmin mekanik bir dünya tasavvuruna sahip olmasının ötesinde Tunç'un bu konu üzerinde durmasının başka bir nedeni daha vardır. Bu dönemde özellikle mekanizm ve organizm meselesi üzerinden yürüyen bu tartışma günlük yazılara varıncaya kadar inmiştir. Düşünürün ifadesiyle, mekanik ve organik dünya görüşleri Avrupa'da olduğu gibi memleketimizde de günlük münakaşalara kadar girmiş, iş ve hayat şartlarını kavrayış tarzına, zihniyetin teşekkülüne ve intisab edilen ilim kollarına göre birini veya diğerini tercih edenler, her yerde olduğu gibi, bizde de görülmeğe başlamıştır.[189] Tunç bu nedenle

---

[185] Gürkan, İsmail Kazım, "*Hocalıkta 35 Yıl: Şekip Tunç'un Türk Felsefesindeki Rolü*", *M.Ş.T.J.,* s. 38.

[186] Baltacıoğlu, *Felsefe*, s. 74

[187] Ülken, *Varlık ve Oluş*, s. 3. H.Z. Ülken'e göre mekanizm "canlı varlığın makineye benzetilmesinden doğmuş yanlış bir görüş"tür. Hâlbuki "canlıyı makine ile değil, makineyi canlı ile açıklamak lazımdır. Çünkü makine insan organlarının görevlerini kolaylaştırmak için onun uzatılmasından doğmuş aletin karmaşık şeklidir. Canlının makineye benzetilme yanlışlığı Descartes'da başlamış ve sonraki bütün *mécaniste* materyalizm'de devam etmiştir." Bkz. Ülken, *Varlık ve Oluş*, s. 368.

[188] Topçu, s. 29-30 (Bkz. dipnot 28).

[189] Mekanizm ve organizm tartışması ilkçağlara kadar uzanır. Mekanizmin ilkçağdaki kurucusu Demokritos, XVII. yüzyılda ise Descartes olmuştur. Organik görüş ise ilk defa Aristo tarafından ortaya konulmuştur. Tunç, bu filozoflardan beri, değişen şartlara ve ihtiyaçlara göre bunların bazen birinin, bazen de diğerinin öne çıktığını, buna paralel olarak aralarında tarih boyunca bir çekişmenin sürdüğünü belirtmektedir. Düşünür tartışmanın sürmesini meselenin tam olarak halledilmemiş olmasına bağlamaktadır. Ona göre aslında mesele

mekanik ve organik kavramlarını tarihi seyri içinde izah etmeyi lüzumlu görerek bu konuda bir kaç yazı ile görüşlerini belirtmektedir.

Mekanizmin cansız varlıklarda unsurlara, canlı varlıklarda ise fertlere dayandığını belirten Tunç bu teoriyi bütün ve bütünü oluşturan unsurlar açısından ele alır. Ona göre mekanik bir şekilde çalışan bir ruhun kendini şahsi bir hayat gibi duyması, çelişkilerden kurtulması mümkün değildir. Ruh ancak bütün muhtevasını bir bütün halinde yaşadığı ve kendini bu şekilde duyduğu zaman çelişkilerden kurtulabilir. Bu yüzden bir birlik ve bağlılığa ihtiyaç vardır. Kaldı ki bilimsel araştırmalar maddenin en küçük yapıtaşı olan atomda bile kendi içinde bir şahsilik bulunduğunu tespit etmiştir. Nitekim rûhi araştırmalar da ruh hayatının mekanik çağrışım zincirlemeleriyle olamayacağını göstermiştir. İşte düşünüre göre mekanik teori bu noktaları izaha kâfi değildir.[190]

Tunç'a göre mekanik dünya görüşünün hatalı yanı, dünyayı verilmiş ve kapalı bir sistem gibi telâkki etmesi ve bu suretle esaslı ilerleme imkânlarını tamamıyla inkâr etmiş olması; ve nihayet mürekkep varlıklarda kendisini terkib eden unsurlarınkinden başka bir vasıf bulunabileceğini tanımamasıdır.[191] Ona göre dünyada giderek ilerleme gösteren organizmalarda hayatla ve özellikle insan ruhunun teşekkülüyle kendine ait bir varlık alanı meydana gelmemiştir. Çünkü her şey tabiat ve maddenin katıksız bir sonucu olsaydı dünya ve insanlığın anlamı kalmaz, her şey körü körüne ve boşluk içinde akıp gidecekti. Bu yüzden mekanist yaklaşımın insanı götüreceği son müthiş bir boşluk ve anlamsızlık içinde bırakmaktan başka bir şey değildir. Mekanist anlayışı bu bakımdan tehlikeli gören Tunç bu anlayış karşısında insanî değerlerin ve insanî bir bakış açısının öne çıkarılması gerektiğine şu sözlerle işaret etmektedir:

> "Bir çalışma faraziyesinden ibaret olan mekanik dünya görüşünü aşarak, yaşanan ve yaşatan beşerî kıymetlerin insan bütünlüğü çapında haklarını tanıyan müşahhas bir

---

halledilecek gibi de değildir. Çünkü meselenin halledilmesi için kâinat hakkındaki bilgilerimizin tam olması, iş ve hayat şartlarının sürekli sabit kalarak değişmemesi gerekmektedir. Düşünüre göre, romantik bir hürriyetçilik havasının estiği zamanlarda fertleri hür ve müstakil tanımak pek hoşa gittiğinden mekanik teori en çok bu dönemlerde kabul görmektedir. Fakat sosyal adalet ihtiyacı, ekonomik ve sosyal bunalımlar kendini göstermeye başlayıp da realitelerin sert yüzü ile karşılaşıldığı vakit fertlerden başka bir de bütünün olduğu hatırlanmakta ve mekanik teorinin yetersizliği ortaya çıkmaktadır. Tunç'a göre mesele dünya görüşü ve yaşama biçimine bağlı olduğu için hayatın değişmesine göre iki eğilimden biri yeniden kuvvetlenecek demektir. Bu durumda bunlardan hangisinin ağır basacağını önceden kestirmek, kişisel görüş ve isteklerin ötesinde, iş ve hayat şekillerine bağlıdır. Bu yüzden bunların hangisinin başarılı olacağını zaman gösterecektir. Mekanik ve organik meseleleri hakkında Tunç'un yazıları için bkz. Tunç, "*Mekanik ve Organik Davaları*", **Cumhuriyet**, 13 Eylül 1942, s. 2.; "*Mekanik ve Organik Davalarının Yeni Zamanda Geçirdiği Safhalar*", 20 Eylül 1942, s. 2; "*Mekanik ve Organik Davalarının Kıymetleri ve Bunlardan Alınacak Dersler*", 27 Eylül 1942, s. 2.

[190] Tunç, "*Mekanik ve Organik Davalarının Kıymetleri ve Bunlardan Alınacak Dersler*", s. 2.

[191] Tunç, "*Mekanik ve Organik Davalarının Kıymetleri ve Bunlardan Alınacak Dersler*", s. 2.

insan dünyası görüşünü birinci plana alarak yaşanan dünyayı bu görüşle bezendirmek ihtiyacı karşısındayız."[192]

Gerçekten insan her şeyden önce bir şahsiyet ve şuur sahibidir; sahip olduğu şuur sayesinde kendi şahsiyetini oluşturur. Tunç'un deyişiyle "O şuur ki, hayvan, ağaç veya taş makulesinden bir tabiat varlığı olmayıp, kendisiyle bir dünya var olan, dünyayı benim ve bizim için var eden bir iktidardır."[193] Oysa "materyalist telakki, görüşlerini ruh âlemine kadar yayarken, şuuru da uzviyet yahut bedene tabi bir fonksiyon olarak gösterir."[194] Bu nedenle insani bir bakış açısının ortaya konulabilmesi için materyalist anlayışın bütün yönleriyle izale edilmesi gerekir. Diğer taraftan ruh hayatı, manevî hayat denilen bazı değerlerle örülmüştür, ki bunları mekanik bir örgüye irca etmek mümkün değildir. Tunç, "Organik nazariyenin kabul ettiği "gaye" fikrine artık tabiatta bir yer verilmese bile insan hayatında ferdî ve maşerî olarak bir realite ve bir kudret gibi yaşamaktadır"[195] sözleriyle mekanist görüşler karşısında organik bakış açısının daima varolacağını ifade etmektedir.

6. İnsan Anlayışı

Buraya kadar izah edilenlerden anlaşılıyor ki Tunç felsefi izahlarının tümünde "insanı" ve onun dünyasını esas almakta, bütün tenkitlerini de insanın hür oluşlarını sınırlayan, onu bir eşya yerine koyan felsefî akımlara yöneltmektedir. Dolayısıyla felsefî izahlarının tümünü bu çerçevede değerlendirmek mümkündür. O halde insanın kâinattaki yeri nedir? Kâinattaki bütün varlıklarla aynı oluş sürecini paylaşan insan diğer varlıklardan hangi özelliği ile ayrılmaktadır?

Tunç'un insan anlayışı Bergson'un "oluş" ve "evrim" fikrine dayanmaktadır. Bu anlayışa göre evrim süreci ilkel varlıklardan başlayarak insanda nihayet bulmaktadır. Başka bir ifadeyle insan tekâmül'ün son aşamasıdır. Bu aşamadan sonra ruhî bir tekâmül safhası başlamıştır ve bu yükselişin bir sınırı yoktur. Tunç bu anlayışa paralel olarak insanı ruh ve beden bütünlüğü içinde, "şahsiyet" kavramı etrafında ele almaktadır. Ona göre insan her şeyden önce şuur ve şahsiyet sahibi bir varlıktır. Bu bakımdan diğer canlı varlıklar arasında özel bir yeri ve değeri vardır. Çünkü o sahip olduğu kabiliyetleri kullanarak içinde bulunduğu dünyayı şekillendirmiş, zamanı ve mekânı kendi ihtiyaçlarına göre düzenleyerek tarih denilen beşerî bir realite ve beşerî bir coğrafya yaratmıştır.[196]

---

[192] Tunç, "*Yalnız İnsan*", **Bilgi**, 59, (01 Mart 1952), s. 3.
[193] Tunç, "*Dünya ve Bizim Dünyamız*", **Bilgi**, 58, (01.02.1952), s. 1.
[194] Tunç, "*Tabiat Alemi ve İnsan Dünyası (Konferans)*", s. 6.
[195] Tunç, "*Mekanik ve Organik Davalarının Kıymetleri ve Bunlardan Alınacak Dersler*", s. 2.
[196] Tunç, "*Yalnız İnsan*", s. 3.

İnsan hayatının büyük bir kısmının içgüdülerle temayüller ve ihtiyaçlara tâbi olduğuna işaret eden Tunç bu nedenle insanın dünyasının daha çok ilgi ve alaka duyduğu şeylere göre şekillendiğini belirtmektedir. Bununla birlikte insanın, bunların da üstünde ve az çok hepsine hâkim olan bir yapısı daha vardır ki onun asıl insanlığını bu yapı teşkil etmektedir. Fikirler ve yüksek duygularla örülen bu yapı hürriyeti sağlayan, otomatikliği aşarak seçmeler yaptıran, yapılacak hareketlerin kıymet ve önemini idrak eden, sonunu düşünen, gerektiğinde hızını artırıp azaltan veya durduran; tereddüt, şüphe veya azimle çalışmak iktidarında olan bir yapıdır. İşte irade ancak böyle bir yapıda ortaya çıkar ve bu yapıya dayanarak varlığını sürdürür.[197]

Tunç'a göre bu yapı akıl, zekâ ve irade olmak üzere üç iktidara ve kabiliyete sahiptir. Aklın görevi insanı tenakuzlara düşmekten korumak, yargılarını anlamsızlıktan korumak; zekânın görevi karşılaşılan problemlerin çözümüne dönük araç ve çareler üretmek; iradenin görevi ise gaye problemini çözmektir. Bütün bu gayeleri gerçekleştirmek iradeye kaldığına göre en önemli görev de ona düşüyor demektir. Nitekim Tunç da iradenin yardımı olmadıkça akıl ve zekânın belli bir hedefe, bir amaç ve gayeye erişemeyeceğini belirtmektedir.[198]

Tarih boyunca insanın farklı algılanma biçimlerine işaret eden Tunç ötedenberi iki anlayışın hâkim olduğunu belirtmektedir. Bunlar natüralist ve idealist telakkilerdir. XVIII. yüzyılda materyalist filozof La Mettrie (ö.1751)'nin "makine-insan" tasavvuru natüralizmin en belirgin örneklerinden biridir. Bu anlayışa göre insan "dev makine" olarak tasavvur edilen kâinatın küçük bir parçasıdır. XIX. yüzyılın sonlarına doğru insanın kökenini araştıran C. Darwin (ö.1882) ise insanı memeli hayvanlar sınıfının son halkası olarak takdim etmiştir. Bu materyalist ve natüralist yaklaşımlara karşılık Platon ve Aristo'dan başlayarak, ortaçağda oldukça etkili olan ve modern dönemlere kadar gelen bir idealist telakki görülmektedir. Bu telakkiye göre Platon insanı diğer varlıklardan akıl nedeniyle ayrı tutmuş, modern felsefenin kurucusu Descartes insan düşüncesini hayvanların otomatik içgüdülerinden ayırarak hayvanları "makine-hayvan" (*béte machine*) şeklinde vasıflandırmış, Kant ise insanı kâinatta akla sahip tek varlık olarak görünen tabiatın düzenleyicisi, aynı zamanda iyilik ve kötülük bilincinin sahibi olarak nitelendirmiştir. Hegel insana tabiatta hususî bir yer vermekle

[197] Tunç, "*Siyasette İrade*", **Cumhuriyet**, 15 Şubat 1950, s. 2.
[198] Tunç, "*Siyasette İrade*", s. 2.

birlikte tekâmül açısından onu tabiatın bir parçası gibi görmüş, Marx ise insanı bir iş, bir çalışma vasıtası olarak değerlendirmiştir.[199]

Düşünüre göre, XIX. yüzyıl sonlarında insanı bir nesne, bir tarih varlığı gibi gören felsefi ekollerin insanı anlamaya ve açıklamaya yetmeyeceği anlaşılmıştır. Yalnız bir melekesiyle yaşamayan insan bütün şahsiyetinin, bütün melekelerinin ihtiyaçlarıyla yaşamak zorundadır. Bunun için tek taraflı ve tek bir melekemize hitabeden bir dünya görüşü, bir hayat yahut tarih felsefesi daima sonuçsuz kalacaktır. Bunlara bir süre kanılsa bile çok geçmeden reaksiyonlar ortaya çıkacaktır. Nitekim bu yüzyılın sonlarına doğru insana gerçek değerini veren bazı ekoller ortaya çıkmıştır. Tunç'a göre W. James'in pragmatizmi, Bergson'un "şuurun doğrudan doğruya verileri"ne dayanan dünya tasavvuru ve yaratıcı tekâmülcülüğü, E. Husserl (ö.1938)'in fenomenolojisi ve bunları takip eden M. Heidegger (ö.1976) gibi existentialiste'lerin felsefeleri müşahhas, canlı ve şahsiyeti olan insanı tamamıyla kucaklamaya çalışan felsefelerdir.[200]

Tunç bu ekoller içinde özellikle pragmatizm ve Bergsonculuğun bazı hususiyetlerine işaret etmektedir. Ona göre pragmatizmin hususiyeti hakikat alanını sadece düşünce açısından değil, inançlar ve kıymetler açısından da insana göre genişletmeye çalışması, hayatî rolleri olan kıymetlerle inançları birer hakikat saymasıdır. Pragmatizm böylece "müşahhas insan"ın da haklarını tanımış olmaktadır. Bergson'un hususîliği ise dünyayı mekanizmin değişmez kuralları içinde bırakmaması, hayat ile başlayan yaratıcı bir "oluş" ve "yaratıcı bir tekâmül" açmasıdır. Bergsonculuk şuur yahut ruh akışlarında keyfiyetlerin sürekliliği halinde gösterdiği yaratıcı bir oluşu bütün canlı varlıklara kadar yayarak göstermek suretiyle mekanik bir zorunluluk yerine hayat ve ruh âleminde "yaratıcılık hürriyeti"ni belirtmeye çalışmıştır.[201] Tunç'un insan anlayışının felsefî kaynaklarına böylece işaret ettikten sonra onun "müşahhas insan" kavramıyla ifade ettiği görüşlerini inceleyebiliriz.

Tunç'un insan anlayışı "müşahhas insan", yani "şahsiyet" kavramı etrafında şekillenmektedir. Ferdiyetçiliğin bir türü olarak ortaya çıkan bu kavram benmerkezcilik anlamına gelen indivudualizm'den ayrıdır. Şahsiyetçilik genel olarak insan kavramı içinde değerlendirilmekle birlikte özellikle modern felsefede özel bir anlam kazanmıştır. Bu kavramın tarih içindeki serüvenine bakacak olursak, Leibniz şahsiyeti, "insanın kendini daima aynı insan olarak bilmesi" şeklinde tarif ediyordu.

---

[199] Tunç, "*Tabiat Alemi ve İnsan Dünyası (Konferans)*", **Bilgi**, 75, (Temmuz 1953), s. 10.
[200] Tunç, "*Tabiat Alemi ve İnsan Dünyası*", s. 12.
[201] Tunç, "*Tabiat Alemi ve İnsan Dünyası*", s. 12.

Kant'a gelinceye kadar bu anlayış devam etmiştir. Tunç'a göre şahsiyetin bu şekilde anlaşılması ne hukukî, ne de dinî olmayıp tamamen psikolojiktir. Kant şahsiyet kavramını ahlakî bir safhaya taşımış, şahsiyet kavramını bilgi aklı ve ahlak aklı olmak üzere belirlediği iki tür akıldan ahlak aklına dâhil etmiştir. Böylece bu kavram hürriyet üzerine kurulmuş yüksek ve ahlâkî bir anlam kazanmıştır. Bu anlayışa göre insan önce canlı bir varlık, sonra canlı ve akıllı bir varlık ve nihayet bir şahsiyet olarak akıllı ve sorumlu bir varlıktır. Kant'dan sonra F. Schelling (ö.1854) ve J. Fichte (ö.1814) gibi filozoflar şahsiyete verilen bu ahlakî anlamı metafizik açıdan tamamlamaya ve derinleştirmeye çalışmışlardır. Şahsiyet sahibi olan insanın ahlak aklı ile donanmış olması ve kendini daima o insan olarak bilmesi yeterli olmayıp aynı zamanda kendine hâkim olması gerektiği belirtilmiştir. Böylece şahsiyet kavramı, Tunç'un ifadesiyle, modern dönemlere kadar önce psikolojik, sonra artistik ve nihayet ahlâkî bir anlam kazanmıştır.[202]

Tunç'a göre şahsiyetten sık sık ve önemle bahsedilmesinin nedeni bu kelimenin uzun mazisi ve bu kavramdan beklentilerdir. Tunç'a göre şahsiyetten bahsetmenin bazı nedenleri vardır. Bunlar, kötülükleri ortadan kaldırmak, ruhsuz bir hayata düşmekten kurtulmak, hayatı gençleştirmek ve sadeleştirmek, evrensel mefhumlar sarsıldığında kuvvetli bir destek bulmak gibi nedenlerdir. Bu yüzden sanat, din ve ahlak hep şahsiyetten medet ummaktadır. O halde şahsiyetin esası nedir?[203] Yukarıda da belirttiğimiz gibi bu kavram her şeyden önce şahsiyet sahibi bir varlığa, yani insana işaret etmektedir. Tunç bu kavramla "benliği şahsiyetinden tecrit edilmeden olduğu gibi alınan, eşya ve rakama kaydedilmemiş insan"ı kastettiğini açıkça belirtmektedir. Buna göre insan sadece akıl, his veya hayal yönünden tek taraflı olarak değil, "ben" yahut "benlik" kavramı etrafında yalnızca kendisini ihtiva eden, eşya ile arasında ciddi bir fark olan bir mefhum olarak kabul edilmektedir. Bu özelliklere sahip olan bir insanın dünyası sadece eşya ve tabiatla sınırlı değildir; bunun dışında onun gayeli, anlamlı, inanç ve kıymetlerle yaşanan bir dünyası vardır.[204]

İnsan eşya, olaylar, hayvanlar ve diğer canlılardan farklı bir varlıktır. Bu nedenle onu fizyoloji ve biyolojinin diğer varlıkları incelediği gibi inceleyemeyiz. Tabiat bilimleri tabii hadiseler hakkında genel bir teoriye ulaşmaya çalışır. Bunun için belirli objeleri belli şartlara göre birbirleriyle karşılaştırır ve birini diğerinin sebebi olması yönüyle inceler. Bilime göre asıl gerçek, asıl bilgi, mücerret ve umumî fikirlerdir. Aynı şekilde hayvan bilimci de bir hayvan türünü incelerken cins kavramını oluşturmaya

---

[202] Tunç, "*Şahsiyet*", **Mülkiye,** S.37, (Nisan 1934), s. 5.
[203] Tunç, "*Şahsiyet*", s. 5.
[204] Tunç, "*Müşahhas İnsan ve Bünyesi*", s. 6.

çalışır. Çünkü tabiatta umumî olan ile hususî olan arasında fark yoktur. Hâlbuki insan söz konusu olduğunda aynı şeyi söylemek mümkün değildir. Tunç bu konuda, mesela bir koyunu diğer bir koyunla değiştirmenin mümkün olduğunu, fakat aynı şeyin insan için geçerli olmadığını ifade eder. Çünkü ona göre her insan kendi cinsinin sadece bir ferdi değil, aynı zamanda bir şahsiyetidir; tek ve emsalsizdir; kimse ile mukayese edilemez. Bu bakımdan bir insan hakkında bilgi edinmek ondaki "şahsî olanı" kavramak demektir. İşte Tunç'a göre kültür bilimleri ile tabiat bilimleri arasındaki fark buradadır.[205]

Tunç insanın kendisi gibi eserlerinin de bir şahsiyeti olduğunu, kişinin şahsiyeti ile eseri arasında sıkı bir ilişki bulunduğunu düşünmektedir. Ona göre, mesela Mimar Sinan'ın bir eseri gerçekte diğerleri gibi mimarî bir eserdir. Fakat bu eser diğerleriyle hiç bir şekilde ne eşit, ne de diğerinin yerine konulacak gibidir. Bu durum bütün sanat ve fikir eserleri için de geçerlidir. İnsan eserlerinin ancak maddî ve standart olanları eşittir, diğeriyle değiştirilebilir. Oysa şahsî olan eserler daima tektir.[206]

İnsan düşünce ve kararlarında hep o şahsiyet olarak kalmakla birlikte şahsiyeti açısından sürekli değişen ve değişmeye eğilimli bir yanı vardır. O halde şahsiyetten kaynaklanan tutarlılık ve değişim gibi iki ayrı kuvvet nasıl uzlaşacak, bir ruh ve şahsiyet bütünlüğü nasıl sağlanacaktır? Tunç şahsiyetin bu ikircikli yapısını kendi açısından çözmüş görünmektedir. Ona göre bu değişim yalnızca ruhun muhtevasındadır. Düşünür bu meseleyi gemi ve kaptan örneği üzerinden izah etmektedir. Buna göre gemilerde yolcular sürekli değişir, fakat kaptan hep aynıdır. Aynı şekilde ruha da türlü şekiller girip çıkar, fakat benlik daima yerinde durmaktadır. Bu benlik şahsiyetin gücü ölçüsünde korunur; korunamadığı zaman ise alçalır. Bu örnekler de gösteriyor ki, insan biri ferdin getirdiği tabii, diğeri kendisinin yarattığı sun'i kuvvetlerle yaşamaktadır. İşte şahsiyetin temelini bu benlik duygusu oluşturur. Bu bakımdan şahsiyet benliğin duyulması ve kendini başka benlerden ayırmasıyla başlar.[207]

Şahsiyet kavramına verilen anlamların değiştiğine işaret eden Tunç kimilerinin bu kavramı yalnız ruhî anlamda, kimlerinin artistik ve kimilerinin de yalnız ahlakî anlamda kullandığını belirtmektedir. Ona göre şahsiyetin ideallere göre istenildiği gibi değişebilmesi için yalnız kendini toplamanın, sorumluluk duygusunu devreye

[205] Tunç, "*Tabiat Alemi ve İnsan Dünyası*", s. 10.
[206] Tunç, "*Tabiat Alemi ve İnsan Dünyası*", s. 10-11.
[207] Tunç, "*Şahsiyet ve İstikbali*", **Cumhuriyet**, 22 Ocak 1949, s. 2.

sokmanın yeterli olduğu söylenemez. Çünkü hiçbir şahsiyet kendi başına ve doğal çevresi dışında teşekkül etmez. Bu nedenle şahsiyetten beklenilen gücü insan öncelikle kendi içinde ve çevresinde yaratmalı, bütün yaşamını düzeltmeye, millî varlığını bütün şahsiyetiyle yoğurarak onunla birlikte teşekkül etmeye, hayatını derinleştirerek geliştirmeye bakmalıdır. Şahsiyet ancak bir bütün içinde ve bir ideal doğrultusunda ortaya çıkar.[208]

İnsanın şahsiyetinin şekillenmesinde dış şartlar kadar iç şartlar da geçerlidir. Tunç bu konuda özellikle “veraset” kavramı üzerinde durmaktadır. Ona göre veraset, aileden başlayarak daha çok gelenek denilen toplum hafızasını oluşturan örf ve âdetler, değerler ve inançlar içinde şekillenmektedir. İnsanın iradesi, şahsiyet ve karakteri teşekkül edinceye kadar bu çevreyi taklit etmektedir. Bununla birlikte bu taklit mekanik bir taklit değildir. Çünkü bu tür bir taklitte değerleri ayırma, bünye ve mizaca göre seçme imkânları daima mevcuttur. O halde eğitimin ilk tesirleri verasetin getirdiği mizaca göre yapılmış seçmelerden oluşmaktadır.[209]

Düşünüre göre toplumsallaşan bütün olaylar birçok imkân ve ihtimal arasında seçme imkânını barındıran manevi bir iradenin eseri, bir anlam ve değer idrakinin ürünüdür. Başka bir deyimle insanı belirleyen yalnızca veraset kuralları değil, kendi seçimleri ve iradî fiilleridir. Bu bakımdan içinde yaşanılan toplum ve toplumun geleneklerini en yetkin örnekler olarak tanıtmak doğru değildir. Çünkü insanın yaratıcı, seçici iradesi ve manevi hüviyeti şahsiyeti oluşturan dinamizmin başlıca ve ilk kaynağıdır. Bu bakımdan insan bedenini dikkate alan materyalist görüşün yaratıcı, birleştirici ve teşekkül ettirici manevi hüviyet ve irade ile uzlaşabilecek bir ilişkisi yoktur. Bu nedenle materyalist yaklaşımlar manevi güç karşısında daima boşa çıkacaktır. Çünkü maddeler dünyasını sürekli manevileştiren insan yalnızca maddeler dünyasında değil, bedeni de dâhil olmak üzere kendi dünyasında bir bütün olarak yaşamaktadır.[210]

Ne var ki ferdi iradenin müspet olduğu kadar menfi yönleri de vardır. Fertlerin değeri hisler, ihtiraslar gibi çift kutupludur, fakat ağırlıklı olan müspet olanıdır.[211] Tunç’a göre ferdi iradenin menfi yönü insanın teknik başarılarla kazandığı gücü kendi cinsinden olan varlıklara karşı kullanmasıdır. Bu tutumun nedeni mekanik bir dünya görüşünün pratik sonuçları olarak elde edilen başarılardır. Dünyayı mekanik bir determinizmle işleyen dev bir makine, insanı da bu dünyanın bir parçası olarak gören

---

[208] Tunç, “*Şahsiyet*”, s. 6.
[209] Tunç, “*Veraset ve Terbiye*”, **Bilgi**, 60, (01 Nisan 1952), s. 1.
[210] Tunç, “*Veraset ve Terbiye*”, s. 1.
[211] Tunç, “*Kişinin Değeri*”, **Türk Düşüncesi,** II/9, (1 Ağustos 1954), s. 163.

bu anlayış insanın değerini bu derece düşürdükten sonra ona ait bütün değerler de bir "gölge hadise" seviyesine inmekte, insan gerçek bir varlık olmaktan çıkarak kayıtsız ve şuursuz maddeler dünyasının bir gölgesi haline gelmektedir. Tunç'a göre bu anlayış ilmî ve müspet bir hakikatmiş gibi devam ettikçe insanlığın petrol, kömür gibi tüketilmesi işten bile değildir. Nitekim geçirilen iki büyük Cihan Harbi insanlık kaygısının ne kadar uzak olduğunu bütün acılığıyla göstermiştir. Bu nedenle Tunç bir çalışma teorisinden ibaret olan mekanik dünya görüşünü aşarak, yaşanan ve yaşatan beşerî kıymetler ölçüsünde müşahhas bir insan dünyasının tesis edilmesi gerektiğini düşünmektedir. Ona göre bunun dışında yapılan her şey parçacı, eksik bir görüştür ki ne insan varlığını, ne cemiyetini ne de tarihî oluşunu kucaklaması mümkün değildir.[212]

7. Gökalp-Durkheim Sosyolojizmi'nin Tenkidi

Tunç insanı mekanik bir şekilde değerlendiren bütün akımları tenkit etmektedir. Gökalp-Durkheim sosyolojisi de bunlardan biridir. Fransız sosyologu E. Durkheim'in geliştirdiği sosyolojizm anlayışı fert karşısında toplumun bütünlüğünü ve menfaatlerini öne çıkarmaktadır. Bu anlayıştan yola çıkan Gökalp ise Durkheim'in sosyolojizmini "Fert yok cemiyet var, hak yok vazife var" şeklinde sistemleştirmiştir. Gökalp ferdin "maşeri vicdan" olarak isimlendirdiği toplum isteklerinin bir aynası olduğunu ileri sürmektedir. Buna göre ferdin maşerî vicdandan bağımsız bir görüş, düşünüş, anlayış ve iradesi yoktur.[213]

Tunç hem sosyolojizmi hem de bu akımın tam karşısında yer alan ferdiyetçiliği (*individualizm*) birer "deneme faraziyesi" kabul ederek tenkitlerini daha ziyade Gökalp'in temsil ettiği, ferdi toplumun içinde eriten, onu yok sayan sosyolojist anlayışa yöneltmiştir. İnsanın varlık serisi içinde son halkayı teşkil ettiği fikrinden hareketle bu halkadan önceki canlı varlıkların, yani insanın dışındaki canlı varlıkların yaşama biçimlerini gözden geçirerek toplumsal yaşamanın bir zorunluluk olup olmadığını araştırmaktadır. Bu nedenle tavuklar ve farelerin yaşama tarzlarını araştıran Tunç sosyal yaşamın yada toplumsal hayatın bütün canlılarda genel bir kanun olmadığı, sosyal hayat yanında pekala ferdi olarak yaşamanın da mümkün olabileceği sonucuna varmıştır. Dolayısıyla "fert yok cemiyet var" sözü gerçeği yansıtmamaktadır. Bunun yanında fertlerin sadece maşerî vicdan sahasında kalmaları ve bu sahayı hiçbir şekilde aşamayacakları görüşü de doğru değildir. Ona göre insanlar maşerî şuurun sınırları içinde kalsalardı tarihin bütün fikir, sanat ve

---

[212] Tunç, "*Yalnız İnsan*", s. 3.
[213] Tunç, "*Kişinin Değeri*", s. 162.

irade kahramanları bir *Promethee* değil, maşerî şuurun bir hareket merkezi (*mihrakı*) olmaktan öteye gidemeyecekti. Hâlbuki ilim ve düşünce tarihi tabiatın sırlarını çalan fertlerle ve *Promethée*'lerle doludur. Maşeri vicdan bunları çoğu kez lanetlemiş, ateşlerde yakmış, derilerini yüzmüş, zindanlarda çürütmüş, yurtlarından etmiş, zehirleyerek öldürmüştür. Bunların tek suçu maşerî vicdanı aşmak olmuştur.[214]

Ferdin yaratıcılığı ve kişisel varlığına özgü hür fiilleri açısından toplumcu yaklaşımları tenkit eden ve canlı varlıklar için toplumsal yaşamanın şart olmadığını belirten Tunç bu yaklaşımıyla toplum gerçeğini yok saymış değildir. Ona göre toplum içinde yaşamak ferdin başlı başına bir birlik olarak yaşamasını engellememekte, sadece maskelemektedir. Esasen karmaşık bir yapıya sahip olan toplum fertlerin birbiriyle karşılıklı ilişkilerini gerektirmekte, fakat bu ilişkiler çoğunlukla maskeli bir anti-sosyal hadise olarak cereyan etmektedir. Düşünüre göre bu durum fertlerin birbirine göre daha serbest olmalarını, yani hürriyet içinde şahsiyetlerini geliştirmelerini temin etmektedir.[215]

Diğer taraftan toplumların ortak bir yaşam tarzı, örf ve adetleri, ortak bir vatan ve ortak bir tarihleri vardır. Düşünüre göre fert ve toplumlar bunların tesirleriyle birbirine bağlı bir hayat yaşamakta, toplumsal hayat millî, dinî, vatanî merasimler, bayramlar, nazik yahut felâketli tarihî günlerde Gökalp'in ifadesiyle "içtimaî bir galeyan" haline gelmektedir. Tunç "Vakıa fertlerin gözlerini kaparcasına vazifelerini yapacakları bazı hayati tehlike zamanları yok değildir"[216] sözleriyle bu felaketli zamanlarda birlik ve beraberliğin temini için ortak bir şuur etrafında hareket etmenin lüzumuna işaret etmektedir. İşte Tunç'a göre maşerî vicdanın hükmü ancak bu hususlarda geçerlidir. Bunun dışında, resmi görevlerde bile toplumsal baskının mutlak bir tesiri yoktur. İnsan bunların dışında kendi başlarına buyruk olarak dilediği gibi çalışıp yaşamakta ve dilediği gibi eğlenmekte, kendi evlerinde tamamen kendilerinin olmaktadırlar. Düşünüre göre evlerin müdahale dışında olması fertlerin tabiî hak ve hürriyetlerine olan saygıyı göstermektedir. O halde bir toplum içinde yaşamakla toplumsal baskıya boyun eğmek gerekmemekte, bireysel olarak pekâlâ yaşanmaktadır.[217]

Toplumsal hayat her ne kadar fertleri kanunlar, kurallar ve örf-adetlerle sınırlamaya çalışsa da, insanın tabii kabiliyetleri yok edilemeyeceği için fertler de kendi ihtiraslarını bir şekilde yaşayacaklardır. Bu durumda fert ve toplumun birbiriyle

---

[214] Tunç, "*Kişinin Değeri*", s. 163.
[215] Tunç, "*Kişinin Değeri*", s. 165.
[216] Tunç, "*Ruha Bir Dikkat*", s. 52.
[217] Tunç, "*Kişinin Değeri*", s. 163.

mücadelesi kaçınılmaz olacaktır. Bu bakımdan "Fert yok cemiyet var" sözü fiiliyatta anlamsız veya geçici bir yaklaşımdır. Toplum sık sık ihtilal ve çatışmalarla sarsılmak istemiyorsa fertlere karşı dikkatli olmak zorundadır.[218] Çünkü ferdin bütün haklarını tanıyan ve koruyan hürriyet ilkesidir. Ferdin değer ve gücünü yok sayan, bütün iktidarı elinde tutan totaliter rejimlerin er geç çökmeleri normal bir yönetim olmaktan uzak olmalarından kaynaklanmaktadır. Bu bakımdan demokrasi insan hak ve hürriyetlerini tanıyan bir idare olarak görünmektedir.[219]

İnsan anlayışı bakımından Tunç'un özellikle insanın ruh ve beden birliği üstünde durduğu görülmektedir. İnsanı diğer bütün varlıklardan ayrı, bir şahsiyet varlığı olarak kabul eden Tunç fert ve toplum ilişkilerini de hürriyet ilkesi etrafında değerlendirmektedir. Esasen Tunç fert-cemiyet, ruh-beden, madde-kuvvet gibi birbirlerinden ayrı ve zıt mahiyetler tasavvur etmenin, tıpkı fizikte olduğu gibi zihnin yaptığı bir tecritten kaynaklandığını; bu ayrımın müşahhas realitenin gerçek bir tahliline dayanmadığını düşünmektedir. Ona göre tecrübeler derinleştirildikçe bunların müşahhas ve gerçek varlıkları itibariyle birbirlerinden ayrılamaz bir bütün, bir yapı (*structure*) teşkil ettikleri daha iyi anlaşılacaktır.[220]

---

[218] Tunç, "*Ruha Bir Dikkat*", s. 52.
[219] Tunç, "*Kişinin Değeri*", s. 162.
[220] Tunç, "*Kişinin Değeri*", s. 165.

C. BİLGİ ANLAYIŞI

Bilgi meselesi felsefenin ana konularından biridir ve genel olarak bilen (*suje*) ile bilinen şey (*obje*) arasındaki ilişki olarak tarif edilir. Düşünce tarihi boyunca bilginin kaynağı, imkânı ve sınırları konusunda pek çok görüş ileri sürülmüş, farklı düşünüş biçimlerinden dolayı farklı bilgi teorileri ortaya çıkmıştır. Gerçekliğe bilgi ile ulaşıldığına göre, bütün düşünürler bilginin kaynağı, imkânı ve değerine dair bazı sorularla karşılaşır: Gerçeklik nedir? Zihnimiz gerçeğe ulaşabilir mi? Ulaşabilir ise bunun niteliği nedir? Mutlak olarak mı, göreceli olarak mı gerçeğe ulaşabiliriz? Nasıl biliriz? Bilim ve felsefe açısından bilginin durumu nedir? Bu sorular etrafında şekillenen teoriler çoğunlukla tercih edilen felsefî akıma göre şekillenmiştir.

Bilgilerimizin nereden geldiği konusunda genellikle akıl ve tecrübe olmak üzere iki kaynak gösterilmiştir. Akıldan gelen bilgiye deney öncesi bilgi anlamına gelen *a priori*; deneyden gelen bilgiye de *a posteriori*, yani deneyden gelen bilgiler olarak isimlendirilir. Bilgi, eşya ile olan ilişkilerimizden mi gelir, yoksa düşüncenin kendiliğinden doğurduğu bir şey midir, sorusunda toplanan bu mesele açık ve kesin olarak cevaplandırılamadığı için bir taraftan akılcı (*rasyonalist*), diğer taraftan tecrübeci (*amprist*) sistemler ortaya çıkmıştır. Bunların realite ile ilgili görüşleri birbirinin tamamen zıddıdır. Bilgi görüşünde aklı temel alıp bilginin kaynağının akıl olduğunu, doğru bilgiye ancak akıl ve düşünce ile ulaşılabileceğini ileri süren akılcılara karşılık; yalnızca deney ve tecrübe ile temellendirilen bilgileri kabul eden deneyciler de bilginin tek kaynağının deney ya da tecrübeler olduğunu savunmaktadır.

XIX. yüzyıl'ın sonuna doğru Bergson felsefeye zekâdan başka, zekânın içgüdü ile kaynaşmasından doğan ve *sezgi* adı verilen bir bilgi vasıtası katarak yeni bir bilgi teorisi ortaya koymuştur. Bilgi konusunda ne rasyonalist, ne de ampirist bir tutum içinde olan Tunç insan ruhunun belirlenmemiş olduğunu, onun iç evrende tam bir hürriyet ve sürekli oluş halinde yaşadığını düşünen Tunç, tıpkı Bergson gibi, gerçek bilgiye sezgi ile ulaşılabileceği fikrini savunur. Şuurun ya da bilincin evriminden doğan sezgi, bilgi formları ve hiyerarşisi içinde en üst seviyede bir bilgi türüdür. Şüphesiz akıl ve tecrübe de bilginin en önemli unsurlarıdır. Fakat bunlar bilgi hiyerarşisi bakımından sezginin altındadır. Tunç bunları birer bilgi kaynağı olarak kabul etmekle birlikte akıl veya tecrübeden birinin bilginin tek kaynağı olduğunu ileri süren rasyonalist ve ampiristleri açıkça eleştirir. Ona göre tek başına akıl, tecrübe veya bilim bize doğrudan doğruya hayatın bilgisini veremez. Gerçek bilgiye ulaşmak için bunlara ek olarak sezginin devreye girmesi lazımdır. Çünkü biz doğrudan ve aracısız olarak yalnızca kendi tecrübemizi bilebiliriz. Dolayısıyla en iyi ve en yetkin bir

biçimde kendi bilinç akışımızı ve süreyi idrak edebiliriz. Bu ise ancak sezgi ile mümkündür.

Tunç rasyonel bilgiyi güvenilir bulmaz, kuru bir bilimcilik ve akılcılığa da karşı çıkarak kavramsal bilgiyi şiddetle eleştirir. Diğer taraftan, bugünkü anlamıyla felsefeden arındırılmış, determinist, akıl, deney ve tecrübeye dayanan XIX. yüzyılın bilimcilik anlayışı ile felsefede olgularla desteklenen ya da olgularla ilgili verilere dayanan bilginin tek sağlam bilgi türü olduğunu, yani en geniş anlamıyla bilimsel bilginin güvenilir bilgi olduğunu ileri süren pozitivizmin de karşısındadır. Bu yüzden onun bilgi görüşü başta pozitivizm olmak üzere scientizm, rasyonalizm, ampirizm gibi relativist ve izafiyetçi görüşlere karşı bir eleştiri özelliği taşır. Bilgi konusunda sezgici bir yaklaşımı benimseyen Tunç'un bilgi görüşleri bu bölümün konusunu oluşturmaktadır. Bu bölümde onun bilgi problemini nasıl temellendirdiğini, bilgi teorileri konusundaki yaklaşımlarını inceleyecek, başta rasyonalizm ve ampirizm olmak üzere pozitivist yaklaşımlar ve özellikle onlara yönelttiği eleştiriler üzerinde duracağız.

1. Sezgisel Bilginin Doğası

Bilgi konusunda Tunç'un görüşlerine geçmeden önce Bergson'un bilgi anlayışını ve bu anlayışın temelinde yer alan sezgisel bilginin özelliklerini hatırlamakta yarar vardır. Her şeyden önce Bergson'un bilgi görüşü onun evrim anlayışından bağımsız değildir. Onun varlıklar için öngördüğü evrim teorisi ile bilginin oluşumu arasında paralel bir ilişkiden sözedilebilir. Varlığı kendi kendini yaratan ve her anında yenilikler meydana getiren bir "yaratıcı oluş" şeklinde değerlendiren Bergson bu görüşünü bilgi anlayışına da uygulamıştır. Buna göre oluş yahut evrim en ilkel canlılardan başlayarak varlıkta ilkel bir ruhilik ve bu ruhilikte de ilkel bir şuur (bilinç) olduğunu öngörmektedir. Bir evrim sürecine tabi olarak hayatî formlarda şuurlaşmasını sürdüren bu ilk şuur bütün evrimin de başlangıcını oluşturmaktadır. Nasıl ki her varlık sahip olduğu varlık kategorisi ve şuur durumuna göre kendi kendini evrimleştirmekte ve bir ileri aşamaya geçmekteyse bu bilinç şekilleri de organizmadaki değişikliklere paralel olarak bir ileri aşamaya geçmektedir. Burada üzerinde durulması gereken en önemli husus bu sürecin mekanist olmayıp yaratıcı bir süreç olduğudur. Çünkü evrim sırasında etkin güç şuur durumlarıdır. Canlı varlığın evrimi ve farklı türlerin meydana gelişi de buna bağlı olarak değişmektedir. Başka bir deyişle varlık sahip olduğu bilinç potansiyeline göre kendini tekâmül ettirmektedir. İlk şuurdan başlayan bu süreç akıl (zekâ) ve tecrübe aşamalarından sonra sezgi ile son

aşamasına ulaşmaktadır. Bu bakımdan sezgi şuur aşamalarının en yetkin hali, bilginin de tartışmasız en önemli vasıtasıdır.

Bergson'a göre insan gerçekliği, her ikisi de içgüdünün evrimiyle ortaya çıkan "zekâ" ve "sezgi" kabiliyetiyle bilir. Evrim sürecinde hayatta kalma aracı olarak ortaya çıkan zekâ alet yapan insan (*homo faber*)'ın; sezgi ise akıl taşıyan insan (*homo sapiens*)'ın kabiliyetidir. Bu iki kabiliyet iki ayrı bilgi türünü ortaya koyar. Zekâ bilimsel bilgiyi, sezgi ise felsefi-metafizik bilgiyi üretir. Zekâ evreni tanımamız için değil ona hâkim olmamız için yaratılmıştır; bu yüzden yalnızca madde âleminde geçerlidir. Çünkü zekâ hareketli olanı durdurarak bölümlere ayırıp inceler. Bu yönüyle pozitif bilimler zekânın bir ürünüdür. Hâlbuki oluş halinde olan gerçeği tanımak için başka bir özelliğe, yani içgüdüye ihtiyaç vardır. İşte Bergson'a göre, zekâ ve içgüdünün birlikteliğinden meydana gelen sezgi bize, gerçekliğin şemasını değil de, bizzat kendisini bilme imkânı verir. [221]

Bergson felsefesinde bilginin evriminin yahut şuurlaşma faaliyetinin kendine ait kavramsal bir hiyerarşisi ve bu hiyerarşiye bağlı olarak farklı şuur aşamaları vardır. Bergsoncu bilgi anlayışı işte bu hiyerarşi ve buna bağlı olan şuur aşamalarının izahına dayanır. O halde evrim süreci içinde bilinç şekilleri yahut şuur halleri nasıl bir evrim geçirmektedir? Bu süreç hangi aşamalardan oluşmaktadır? Bilginin birer aşaması olan şuur halleri bize ne tür bilgiler vermektedir? Bunların geçerliliği ve değeri nedir? Kısaca bilginin en önemli unsuru olan ve hiyerarşinin sonunda bulunan sezgiye nasıl ulaşılır?

Sezgici bilgi anlayışının en önemli meselesi şuur veya bilincin aydınlatılması ve bilginin gerçek anlamda ortaya konulmasıdır. Tunç da gerçek bilgiye ulaşmak için şuurun aydınlatılmasını felsefenin en önemli problemlerinden biri olarak görür. Bu yüzden öncelikle varlığın içyapısına ait bir kabiliyet olan şuurun yapısını araştırır, sonra bakışlarını dışımızdaki varlığa, yani tabiata çevirir. Bu sıralama aynı zamanda onun felsefe yöntemini de gösterir. Tunç'un felsefe için öngördüğü yöntem Bergson'un da kullandığı içe bakış[222] yöntemidir. Bu yöntem doğası gereği içsel bilginin yegâne anahtarıdır. Biz buradan hareketle iç hayatın sahip olduğu bazı özellikleri ve bunların hangi aşamada nasıl bir şekil aldığını anlama imkânı buluruz.

---

[221] Sarp, Ulaş, **Felsefe Sözlüğü:** *Bergson, Henri-Louis*, Bilim ve Sanat Yay., Ankara 2002, s. 206.

[222] Cevizci içe bakış yöntemini; "Zihnin kendi içine dönmesi, benin kendi kendinin bilincinde olması. Bilincin kendi üzerine dönerek, kendi hallerini ve edimlerini gözlemesi, kendi kendini gözleme tabi tutması" sözleriyle tanımlamaktadır. Bu yöntem Tunç'un fikir hayatımıza tanıttığı W. James, S. Freud, T. Ribot gibi düşünürler tarafından kullanılmıştır. Içebakış yöntemi hakkında bkz. Cevizci, s. 479.

Evrim başlangıçta ilkel bir şuurla gerçekleşiyorsa o halde bilinç nasıl ortaya çıkmaktadır? Bergson bu soruya doğrudan cevap vermez. Ona göre maddenin bütünü içerisinde dağınık bir şekilde hareket eden hayat bazı yerlerde vücut kazanır; önceden tahmin edilemeyen şiddetli sıçramalar yapar ve böylece daha yüksek şekillere doğru ilerler. Bu süreçte sinir sistemi ve beynin karmaşık yapısı yavaş yavaş ortaya çıkar.[223] Bergson'un madde-hayat ilişkisi için yaptığı bu açıklama bilgi konusunda da geçerlidir. Burada Tunç'un varlığın meydana gelişi konusunda Bergson'a dayanarak yaptığı şu yorum bize bir ipucu sağlayabilir: "Bergson'un felsefesine başlangıç olarak kabul ettiği "şuur"u hayat ve kâinatta da tecelli etmiş göstermesine bakılırsa dünyanın başlangıcını bir "şuur" olarak kabul ettiği anlaşılabilir."[224] Dolayısıyla bu ilk şuur bizatihi var olan bir şuurdur, öncesi yoktur.

İlk bakışta teorik görünen bilincin evrimi konusu aslında hem varlığı, hem de bilginin doğasını açıklaması bakımından önemlidir. Tunç da bilincin evrimiyle ilgili hiyerarşiye uyarak farklı bilgi seviyelerine dayanan bir açıklama tarzını benimser. Ona göre, ana fonksiyonu çevresiyle ilişkide bulunmak ve ona tesir etmek olan insan bunu refleks, içgüdü, zekâ ve sezgi hiyerarşisi içinde gerçekleştirmektedir. Bu kavramlar arasındaki hiyerarşiyi belirleyen şey bunların fonksiyonlarının zaman ve mekândaki etkinliklerinin sırayla ve giderek genişlemesidir. Sözü edilen bilinç şekillerinden *refleks* tamamen mekanik olduğundan sahip olduğu bilgiler sürekli basit ve en küçük bir düşünüşten bile uzaktır. *Refleks*in bir ileri aşaması olan *içgüdü* fonksiyonu itibariyle daha kompleks bir hale gelmiş, zaman ve mekândaki etkilerini genişlettiği için bir takım imajlara sahiptir; amacına ulaşmak için kullandığı vasıtalarda da işlevsellik kazanmıştır. *Zekâ* ise düşünme fonksiyonu itibariyle özellikle insanın ulaştığı seviyede kişisel tecrübeler, toplum ve eğitimin tesiriyle sürekli gelişerek düşünce ve bilinç seviyesine çıkması nedeniyle tekrarlanabilecek ve benzeri olaylara uygulanabilecek bir hale gelmiştir. Bununla birlikte zekâ tek başına kaldığı zaman sahip olduğu kavram ve kategorilerin ötesine gidemez. Edindiği tecrübeleri benzerlerine uygulatacak ve genelleştirecek bir araç vermekle birlikte soyut bir halde ve soyut kategoriler içinde yaşadığı için realitenin somut zenginliğinden uzaklaşmıştır. Mesela önceden oluşturduğu kategoriler dışında yeni bir durumla karşılaştığı zaman öylece kalakalmaktadır. Çünkü kurduğu teorilerin hemen hepsi realite karşısında eksik ve yanlış çıkmaktadır. İşte zekânın bu yetersizliğidir ki sezginin doğuşuna yol açmıştır. S*ezgi* zekânın kazandığı tecrübelerin kategorilerini aşan bir kabiliyet göstererek

[223] Topçu, s. 36.
[224] Tunç, "*B.F.*", s. XLVII.

insanlığa yeni kategoriler ve yeni tecrübe örnekleri verebilecek seviyede realiteye nüfuz imkânına sahiptir.[225]

Yukarıda da görüleceği gibi farklı seviyede bilinç şekilleri ve bunlara ait farklı bilgi seviyeleri söz konusudur. Bilmenin psikolojisi ve bu psikolojinin ortaya çıkardığı bazı kavramlar üzerinde duran Tunç bu kavramlar arasında bulunan hiyerarşiyi bunların fonksiyonlarının zaman ve mekândaki etkinliklerine bağlamaktadır. Onun ruha ait bu kavramları belli bir hiyerarşiye göre sıralamasının bazı nedenleri vardır. Tunç öncelikle, realite ve bilginin sınırlarını sonradan kazanılan tecrübe ve mantık kategorileriyle belirlemenin mümkün olmadığını, hatta daha da ileri giderek realiteyi kesin çizgilerle ifade etmenin alışkanlıklardan doğan bir yanılgı olduğunu göstermek ister.[226] Buradan anlaşılmaktadır ki, düşünür akıl ve tecrübe için kesin sınırlar çizmenin mümkün olmadığını, fakat sezginin büyük bir imkânlar dünyası sunduğunu ifade etmeye çalışmaktadır. Ona göre bütünüyle gerçeğe erişmek ve gerçekliği kesin bir şekilde kavramak isteyen felsefe, tıpkı Bergson'un ileri sürdüğü gibi, sezgiye başvuracaktır. Çünkü hayat ve kâinata dair yapılan teorik açıklamalar ruhları hiçbir zaman tatmin etmemiştir. En yüksek soyut ilmî tecrübelere ulaşmak ise hayatın anlamını kavramak değildir. Felsefe bu bakımdan teorik değil, pratik bir alanda varlık gösterir.

Sezgisel bilginin ortaya çıkmasında en önemli etkenin şuur durumları olduğunu ifade etmiştik. O halde şuur halleri yahut bilinç şekilleri zaman ve mekânda nasıl bir etkinlikte bulunmaktadır? Şuur hallerinin geçirmiş olduğu oluş süreci ve bu sürece bağlı olarak değişen özelliklerini incelediğimizde ilk önce içgüdü (*insiyak*) kavramı ile karşılaşırız. Bergson'un bilgi teorisinde de bütün şuur şekillerinin ilkel hali içgüdüdür ve diğer bütün bilme çeşitleri ondan doğmuşlardır. Bilginin temel unsurları olarak görünen içgüdüler çevreye uyum sağlama kabiliyetinden zekâ ve akıl yürütmeye kadar pek çok bilme kabiliyetinde etkin rol alırlar. O halde bütün bilgilerin kendisine bağlandığı, bilginin ilk kaynağı olan içgüdünün doğası nedir? Diğer bilinç şekillerine doğru nasıl bir evrim süreci gerçekleşmektedir?

İçgüdüler canlı varlığın dış uyaranlar karşısında sergilediği doğal davranışlardır. Öğrenilmiş yada sonradan kazanılmış olmayıp doğuştan getirilen, alışılagelmiş doğal davranış tarzları bireysel ihtiyaçlara yada türün amacına uygun olarak düzenlenmiş hareketleri otomatik olarak gerçekleştirirler.[227] Tunç içgüdülerin

---

[225] Tunç, "*Memleketimizde Felsefenin İnkişafı*", s. 33-34.
[226] Tunç, "*Memleketimizde Felsefenin İnkişafı*", s. 33-34.
[227] Cevizci, s. 480.

bir davranış eğilimi olarak davranışın içinde bulunduğunu, bu yüzden içgüdülerin düşünülen değil, sadece duyulan ve eyleme dökülen bir bilgi olduğunu ifade etmektedir. Ona göre insan karakterinin ana örgülerini içgüdüler oluşturduğu için zekâ ve akıl yürütme kabiliyetleri de daha çok karakterlere göre faaliyet göstermektedir. Bu durumda düşünce ve davranışlarımızın büyük bir kısmı genetik yapımıza bağlı olarak akıl yürütmeksizin amacına ulaşabilen bazı eğilimlerle gerçekleşmiş olmaktadır. Tunç'a göre insanlarda açlık ve susuzluk, korku, bıkma, savaşma, kendine güvenme, baş eğme, imrenme, merak, toplumsallık, sempati, antipati, taklit, övünme, oyun, yapıcılık, yer değiştirme, babalık, din, ritim ve komiklik içgüdüleri gibi belli başlı içgüdüler bulunmaktadır. Üstelik bütün bu içgüdüler birer eğilim olmak itibariyle yönlendirilebilir kuvvetlerdir. Fakat kesin olarak önüne geçip durdurulmak istendiği zaman son derece şiddetli reaksiyonlara sevkedilmiş olurlar. İçgüdülerin şiddeti ancak tecrübe, irade ve alışkanlıklarla tadil olunabilir.[228]

Hayatın en temel fonksiyonlarından biri olan içgüdüler akıl ve tecrübeden öncedir. Canlı varlıkların yaşamını sürdürmeleri her şeyden önce bu fonksiyonlar sayesindedir. Ne var ki içgüdüleriyle yaşamak sınırlı bir varlık alanı için geçerlidir.[229] Bergson içgüdüyü bir bilgi vasıtası olarak görüyordu. Fakat bu bilgi yaşamın sürdürülebilmesi için yeterli, fakat şuurlu davranışlar için ileri bir hamleye muhtaçtır. Başka bir ifadeyle içgüdünün bilgi değeri taşıması için bir ileri hamleyi gerçekleştirmesi gerekir. İçgüdü belli şartlarda ortaya çıkan hayati bir fonksiyon olduğuna göre ileri bir aşamaya geçiş nasıl olacaktır? Tunç şuurun ilk hareketini içgüdünün bazı engellerle karşılaşması ve buna karşı gösterdiği reaksiyonlara bağlıyor. Buna göre sürekli oluş halindeki içgüdü bir ileri hamleye geçerken bazı engellerle karşılaşmakta, bunun sonucunda ise duyma, davranma ve hareket etme davranışları birbirinden ayrılmaktadır. İşte bu ayrılış bilincin ortaya çıkmasına neden olur. Başka bir ifadeyle, ilk zamanlar tek bir hamle olan içgüdü, yoluna çıkan ve kendini tatmin etmesine fırsat vermeyen bir engele çarpınca yenilmez, fakat itilmiş bir hamle ve bu hamlenin hissi olmak üzere ikiye ayrılır, yani ikileşir. İşte bu ruhi ikilik beraberinde duyan ve duyduğunu bilen bir ruhu, yani "şuuru" oluşturmaktadır. Kendini bu şekilde duyan içgüdü kendi güvenliği, devam ve tatmini için uğradığı uyumsuzluğa karşı çevresine yeniden uyum sağlamaya çalışacaktır. Çünkü çevreye

[228] Tunç, "*İnsiyaklar Bakımından İnsan Hareketlerinin İzahı*", **Cumhuriyet**, 18 İkinci Kanun 1943, s. 2.
[229] İçgüdüleriyle yaşayan varlıklardan en çok bilineni hayvanlardır. Bazen insanlar da düşünmeden hareketler ettikleri zaman bunu içgüdüleriyle yaparlar. Bu bakımdan içgüdü refleks'ten daha karmaşık, fakat daha ileri bir şuur halidir.

uyum sağlayamamak bütün canlı varlıklar için ölüm demektir. Düşünüre göre, uyum sağlayamamış bir varlık tabiattan, tabii yol ve gidişlerden çıkmıştır.[230]

İçgüdüsel davranıştan şuur durumuna yani bilince geçisin bir uyumsuzlukla karşılaşma sonucu ortaya çıktığı anlaşılıyor. Fakat bu tür bir açıklama bilincin nasıl ortaya çıktığını anlatmaya kâfi değildir. Örneğin içgüdünün böyle bir uyumsuzlukla karşılaştığında ne tür bir reaksiyon gösterdiğini, bu reaksiyonlar neticesinde ne tür değişiklikler olduğunu da izah etmek gerekir. Tunç canlı bir varlığın çevresine uyumunun ancak yapay bir şekilde gerçekleşebileceğini belirtiyor. Buna göre aksiyonu bir engele takılan ve yeniden uyum sağlamak isteyen bir varlık doğal olarak araştırmalar, beceriler, buluşlar ve hesaplar yapacaktır. Düşünce eyleminin gerçekleşebilmesi için ise bir şuur ve buna ek olarak gerçek bilgiye ihtiyaç vardır. Çünkü uyum sağlamak zorunda kalan bir varlığın bir yandan yeniden uyum sağlayacağı çevreyi bilmesi, bir yandan da kendi kendisini bilmesi gerekir. İçgüdü bu işlem sırasında uyumsuzluğa neden olan şeyleri karşılaştırır ve bunların arasındaki farklılığı ve ahenksizliği hisseder. İşte bilincin kaynağı bu şiddetli fakat belirsiz olan "his"tir. Şuurun gelişmesi ve bilgiye dönüşmesi bu hissi derinleştirdiği gibi aynı zamanda uyumsuzluğun önünü alır ve içgüdünün çevresiyle uyumunu sağlayarak onun karşılaştığı uyum güçlüklerinin şiddetini azaltır. Böylece içgüdünün uyumu için iki yol ortaya çıkar: İçgüdü bu durumda sorunu ya çabuk ve etkili bir şekilde, veya yavaş ve karışık bir şekilde çözecektir. İşte sorunu çabucak çözme görevi sezgiye, yavaş ve karışık bir şekilde çözmek ise aklın payına düşer. Bu çözüm yolunu bulan ise akıldır.[231] Bu durumda aklın esas fonksiyonu sezginin yetersiz kaldığı yerde devreye girmektir.

Sezginin doğasına dair yapılan tespitler bize sezginin spontan, bağımsız, içgüdüsel ve süratle devreye giren bir özelliğe sahip olduğunu göstermektedir. Örneğin bir sanat eserine ilkönce şekil şartlarını taşıdığı için değil, ruhumuza hoş duygular ilham ettiği için ilgi duyarız. Eserde bizi çeken harikuladeliğin keşfi eserin sahibinde bir ruh eşine rastlamış olmamızdır. Dolayısıyla ilk hareket daima içgüdü ve sezgiden gelir, eserin takdiri ise sonraki iştir. Bergson'un deyişiyle sezgi bizi etrafında dolaştırmadan doğrudan nesnenin içine yöneltir. Biz maddeyi zekâ ile hayatı ise sezgi ile biliriz. Bu bakımdan akıl sezgiden üstün değildir. Nitekim Tunç aklı şu sözlerle tasvir eder:

---

[230] Tunç, "*Akıl ve Sezgi*", **Cumhuriyet**, 26 Temmuz 1942, s. 2.
[231] Tunç, "*Akıl ve Sezgi*", s. 2.

"Akıl esas itibarile statik (durgun)dur, hareket sevmez. Aklı bu tabiî durgunluk ve hareketsizlikten ancak sezgi kurtarabilir. Kendi kendine ne hareketi ifade eden, ne de anlayabilen aklın akıcı ve değişici hayatı hiç bir zaman anlayamaması bu yüzdendir."[232]

İçgüdünün uyumlaşma faaliyeti ve sorununu çözme biçimine göre akıl ve sezgi gibi iki tür bilginin meydana geldiği anlaşılmaktadır. İçgüdü yapısı gereği davranışların içinde bulunurken akıl ve sezgi ise davranışların dışında ve başlı başına bir düşünce faaliyeti olarak görünmektedir. Dolayısıyla içgüdünün bu bilgi türlerinden farkı davranışın içinde bulunması ve bilinçlilik halidir. Tunç'a göre içgüdü neyi düşündüğünü bilmez; içgüdüden doğan akıl ve sezgi ise az veya çok bilinçli bir haldedir.[233]

2. Bir Bilgi Kaynağı Olarak Akıl ve Sezgi

Sezgi her şeyden önce "içgüdünün kendi üzerine katlanması" olarak tarif ediliyor. Dolayısıyla sezginin yada sezgisel bilginin doğasından bahsetmek aynı zamanda buraya kadar izah ettiğimiz içgüdü kavramından sözetmek anlamına geliyor. Öte taraftan akıl ve zekâ gibi bilinç durumlarının kaynağı da içgüdüdür. O halde akıl ve sezgi hangi aşamada birbirinden farklılaşmaktadır? Temel fonksiyonları açısından akıl ve sezgi bize ne tür bilgiler verir? Bu bilinç durumlarının bilgi değeri nedir?

Akıl ve sezgi bilinç seviyesine varan bir bilgi olmakla birlikte Tunç içgüdü ile sezgi arasında akıldan daha yakın bir ilişki olduğunu belirtmektedir. Her iki mefhumu çeşitli yönleriyle karşılaştıran Tunç bu kavramların özelliklerinden yola çıkarak bunların doğasına ilişkin bazı tespitlerde bulunmaktadır. Ona göre sezgi içgüdünün bilincine akıldan daha yakın olduğu için adeta içgüdünün kendi üzerine katlanmasıdır; akıl ise içgüdünün ikincil (*tâli*) ve istekli (*müştak*) bir şuurundan başka bir şey değildir.[234] İşte içgüdü ve sezginin bu yakınlığından dolayı insan zor durumlarda kaldığında uyumun yeniden gerçekleşmesi için sezgi devreye girer ve akla ihtiyaç duyulmaz. Yani sezgi bir bakıma içgüdü gibi davranır. Fakat sezgi yetersiz kalırsa o zaman ister istemez akla başvurulur. Bu durumda sezginin mefhumlarından çok aklın mefhumları tercih edilir. Çünkü sezginin mefhumları aklın mefhumlarına göre kapalı, belirsiz ve tamamlanmamış bir durumdadır. Nitekim Bergson da, mutlakın bilgisi diye vasıflandırdığı sezginin, bilhassa dış dünyanın bilgisini edinmede, kendi kendisine yetmediğini, ilimlerle tamamlanmak zorunda bulunduğunu kabul eder.[235]

---

[232] Tunç, "*Akıl ve İlim*", **Cumhuriyet**, 19 Temmuz 1942, s. 2.
[233] Tunç, "*Akıl ve Sezgi*", s. 2.
[234] Tunç, "*Akıl ve Sezgi*", s. 2.
[235] Topçu, s. 106.

Sezginin mefhumları ile ilgili bu tarifler aklın sezginin üstünde olup olmadığı sorusunu akla getirmektedir. Tunç'a göre akıl sezginin üstünde değildir. Bununla birlikte sezginin tabiatını iyice bilmek için onun akıl karşısındaki durumunu ve işleyiş biçimini ortaya koymak gerekir. Tunç'a göre sezginin mefhumları şuurdışından geldiği için doğası gereği "kaypak, içsel ve sübjektif", şuurdışından gelen bütün şeyler gibi gizemlidirler. Aklın mefhumları ise daha çok göz vasıtasıyla ve onun yaptığı karşılaştırmalar sonucu bulduğu dış benzerliklere dayandığı için açık ve seçik görünürler. Buna ek olarak Tunç içgüdünün bir de iç gözü olduğunu ve bu gözün doğrudan doğruya tabiata bağlı ve onunla birlikte yoğrulduğunu ifade eder. Ancak bu göz görmekten ziyade duyduğu için duyduklarını görülen şeyler gibi açık ve seçik ifade edemez. İşte sezginin mefhumları bunun için değişken ve akıcıdır.[236]

Bununla birlikte sezgiden çıkan mefhumlar genellikle dinamik; aklın mefhumları ise doğası gereği statik ve hareketsizdirler. Çünkü akıl potansiyel olarak daima akan hayatın içinde değil, bilakis dondurulmuş ve hayattan durdurulmuştur. Bu nedenle sabit realiteleri temsil eder ve düşünceyi de hareketsiz kılar. Sezginin mefhumları ise aklın aksine benzerliklerden değil, farklardan yola çıkar. Aklın birer kalıptan ibaret olan boş mefhumlarına karşılık sezginin mefhumları dolgundur. Fark, keyfiyet, çokluk, değişme, hareket, oluş, zaman, imkân, hürriyet, kinaye, kuvvet, ben gibi mefhumlar hep sezginin mefhumlarıdır. Bununla birlikte sezgi hayatın bilgisini, ruhun çeşitli hallerini bildirecek özelliklere sahiptir; bu nedenle hayatı taklit eder. Kısaca sezgi bilgi kabiliyetimizin en içsel (*deruni*) olanı, akıl ise en dışsal (*harici*) olanıdır.[237]

Tunç sezgisel bilgiyi temellendirebilmek için akıl ve sezgi kavramlarını bütün yönleriyle ortaya koymaya çalışır. Ona göre akıl görülebilen şeyleri yapmakta yeteneklidir; sezginin fikirlerini bile değişken ve akıcı bir halden çıkararak bir bakıma dondurur ve sınırlarını çizer; çünkü aklın çalışma biçimi düzen ve sistem esasına dayanır. Bu nedenle, düşünüre göre aklın sezgiden aldığı "oluş" fikri onun elinde gerçek değerini ve anlamını kaybetmiştir. Akla göre oluş var ile yok arasında bir çizgi, varlığa kadar erişemeyen bir şeydir. Aklın bu şekilde inşa ettiği oluş, gerçek oluşun gölgesinden başka bir şey değildir. Hâlbuki tecrübenin gösterdiği ve sezginin kavradığı oluş realitelerin en müspet olanıdır.[238]

---

[236] Tunç, "*Akıl ve Sezgi*", s. 2.
[237] Tunç, "*Akıl ve Sezgi*", s. 2.
[238] Tunç, "*Akıl ve Sezgi*", s. 2.

Bütün bu özelliklerine rağmen aklın sezgi karşısında üstün görülmesi onun pratik özelliklerinden dolayı olmalıdır. Bu tutumun nedenleri üzerinde duran Tunç aklın evrimin son aşamasında bulunduğu için hayatın üstünde bir yeri olduğunu, zaten akla da bu yüzden büyük bir güven duyulduğunu ifade eder.[239] Buradan da anlaşılacağı gibi Tunç'un aklın her şeye hâkim olmasına, hayatın da onun rehberliğinde yürümesi veya hiç olmazsa onunla başbaşa gitmesine bir diyeceği yoktur. Hatta işin doğrusu da budur. Çünkü bir görünüşten ibaret olmakla birlikte karşılaştırmalar yapan, bilmeyi öğrenen, mefhumlarıyla anlamlı şeylere ulaşan, tasnif ve tarif eden, mefhumları birbirine bağlayan, sonuçlar çıkaran, düşünen odur. Fazla olarak akıl varlık üzerine düşünme, çelişkilerden sakınma, her şey için bir amaç düşünme gibi ilkelere de sahiptir. Benzerlik, nitelik, birlik, değişmezlik, hareketsizlik, varlık, ebedilik, zorunluluk, nedenlilik, zaman, mekân, cevher gibi mefhumlar da onundur.[240]

Fakat bu özelliklerinden dolayı "soğukkanlı" ve "ciddi" sanılan akıl, düşünüre göre, "saf haliyle tam bir romantik"tir. Çünkü saf akıl kendi ihtiyaçlarına, karakter ve hayallerine göre bir dünya yaratır ve yarattığı bu dünyayı "bir romancının kendi romanını sevmesi" gibi sever.[241] Aklın kendi eseri olan bu dünya çelişkilerden uzak, tamamen kurgulanmış ve açık seçik bilinen bir dünyadır. Bu nedenle akıl, çok karışık olan gerçek dünyaya karşı açık ve seçik olarak bildiği bu dünyada yaşamayı tercih eder. Bu dünyada çelişkiler olmaması, en başında kullanılan malzemenin çelişkiye meydan vermeyecek şekilde seçilmiş olmasından dolayıdır. Nitekim mantık ve geometri dünyasında bir çelişki yoktur. Hâlbuki saf akıl, düşünüre göre, gerçek dünyaya döndüğü zaman çelişkilerle karşılaşır. Çünkü fizik, psikolojik ve sosyolojik realitelerin saf aklın tasavvurlarına uyabilmesi için gerçek dünyanın da saf akıl eseri olması gerekir. Bu durumda bilimin tecrübe ve metotlarına ihtiyaç olmayacağı gibi her sorunu da saf akılla çözmek gerekir ki bu mümkün değildir.[242]

Saf akıl kendi mefhumlarıyla kaldığı ve yapıcı-yaratıcı olduğu zamanlarda kavramlar dünyası ve geometri gibi çok güzel eserler meydana getirir. Fakat bu eserleri meydana getirmesi için bir ihtirasa sahip olması gerekir. Tunç'a göre aklın

---

[239] Tunç, "*Akıl ve Hayat*", **Cumhuriyet**, 12 Temmuz 1942, s. 2.
[240] Tunç, "*Akıl ve Hayat*", s. 2.
[241] Tunç'un akla verdiği bu "sanatçı" ve "romantik" rolünü Hilmi Ziya "sezgi"ye vermektedir. Ona göre, "sezgi hayata değil, yalnız şuur akışının geçmişine ait bir bakış olduğu için içdüşünme'den ayırmak güçtür. Hayata ve tabiata yaygın bir görüş olduğu zaman o, cidden bir sanatçı görüşüdür, fakat bir ilim ve felsefe metodu değildir. (...) Bergson ... hayat hamlesine bakan sezgi ile gerçeğin bütün olarak kavranacağını söylediği halde, bilgi hakkında aslına uygun hiç bir fikir vermemektedir. Sanatçı görüşü ne ilimdir, ne felsefedir; ne kadar derin olsa bir ressam veya müzisyenin bize gerçeği, hatta gerçek üstünü verse bile bütün varlıklara ait bilgiyi verdiği söylenemez". Bkz. Ülken, *Varlık ve Oluş,* s. 169-170.
[242] Tunç, "*Akıl Romantizmi*", **Cumhuriyet**, 5 Temmuz 1942, s. 2.

eleştirilecek yönü sahip olduğu ihtiras değil, insanları kendi yarattığı dünyaların gerçek dünyadan daha gerçek olduğuna inandırarak hatalara sebep olmasıdır. İşte bu yüzden düşünür aklın tarafsız, objektif ve soğukkanlı olduğunu kabul etmez.[243] Ona göre akıl ancak tecrübe ve sezginin somut verileriyle çalıştığı zaman verimli olur. Fakat bunları aşarak sırf kendi soyut yapıcılık ve değiştiriciliğine kapıldığı zaman artık bir "sanatçı"[244] hüviyetini kazanır ve istediğini inşa eder; hayat ve realiteyi bir mantık dünyasına çevirir; kâinatın olabildiğince mükemmel bir bilgisini vermek arzusuyla birçok iddialar ve peşin hükümler vermek mecburiyetinde kalır. Bu yüzden tecrübe ve sezginin araya girmesiyle bunları terkedip hayat ve realiteye geçit vermek zorundadır.[245]

Aslında Tunç'un akıl ve sezgiyi bu şekilde birbirinden ayırması gerçekte bunların ayrı şeyler olduğundan dolayı değildir. Çünkü her ikisi de aynı ruha ve aynı hayatî içgüdüye bağlıdır. Bu yüzden kesin çizgilerle birbirinden ayrılamaz. Esasen düşünürün böyle bir ayrıma gitmesinin nedeni bunların realitelere uyum sağlama konusunda farklılık göstermelerinden dolayıdır. Hayatın bilgisine ancak sezgiyle ulaşılacağına göre hayat ve sezgi arasında hayatla akıldan daha sıkı bir ilişkinin olduğu öngörülüyor demektir. Burada sezginin fonksiyonunu belirleyen, bir bakıma akılla hayatın eğilimlerinin birbirine ters olmasıdır. Bu noktadan hareket eden Tunç akıl ve hayatı genel eğilimleri bakımından birbiriyle karşılaştırarak hayatın bilgisine ulaşmak için neden aklın bilgisinin yeterli olmadığını izah etmeye çalışmaktadır.

Diğer taraftan akıl ve hayat arasında da bir zıtlık ilişkisi vardır. Tunç'a göre akıl, birliğe ve basite gitmek için çokluk ve karışıktan hareket eder; hayat ise, aksine, karışık olana ve sonsuz çeşitlere gitmek için basitten hareket eder. Akıl çoğalmayı anlar, fakat büyümeyi kavrayamaz; gayesi açık ve seçik fikirlerdir. Hayatın ise bilme kaygısı olmadığı gibi önceden görmesi de yoktur. Akıl, sebeple netice arasında tam bir eşitlik ister; hayatta ise bunlar nispetsiz ve ölçüsüzdür. Akıl mutedildir, katıdır, olması gerekeni ve mümkün olanı istediği için ancak zorunlu olanı güzel bulur; hayat ise

---

[243] Tunç, "*Akıl Romantizmi*", s. 2.

[244] Tunç aklın sanatçıya benzeyen yönünü şu sözlerle ifade eder: "Aklın temaşası san'atkâr temaşası gibi taraflı, iradeli ve mütehakkimdir. Biliyoruz ki san'atkâr mevzuuna hükmeder, onu dilediği gibi kullanır, bozar, tekrar yapar; soyar, tekrar giydirir, her yüzden görmek için dört bir tarafını evirip çevirir. Sonra da mevzuunun kendisine en karakteristik görünen tarafını alır ve bu imtiyazlı karakterle mevzuunu tamamile kavratmış olduğunu iddia eder. Fakat bu kavratıcı karakterler san'atkârlara göre değiştiği gibi onların seçilmeleri de tamamile sübjektif olur." Aynı şekilde akıl da sahip olduğu kabiliyetleri kullanarak istediği şeyi inşa eder. Bkz. Tunç, "*Akıl ve İlim*", s. 2.

[245] Tunç, "*Akıl ve Hayat*", s. 2. İ.H. Baltacıoğlu akıl ve sezginin iki ayrı kabiliyet gibi görülmesini doğru bulmaz. Ona göre akıl ve sezgi şuurumuzun ayrı iki parçası değil, ayrı işler görmekle birlikte eylemde biribirine -hattâ canlı bir surette karışarak- yardım eden fonksiyonlardır. Daha açık bir ifadeyle, "âlim yalnız bir mühendis değildir; onun artist tarafı da vardır; artist de yalnız bir hadsî kalmıya mahkûm değildir; onun; aklî tarafı vardır." Bkz. Baltacıoğlu, *Felsefe*, s. 19-20.

taşkındır, yumuşaktır, bolluktan, fazlalıktan, faydasız güzelliklerden, sapışlardan hoşlanır. Akıl her şey için bir niçin arar, bununla hem izah etmek hem de kısa yoldan sonuca ulaşmak ister. Hâlbuki hayatın izah edeceği hiç bir şey yoktur, yarattığı şeylerin hesabını vermeyi de düşünmez. Akıl değişmez ve hareketsiz olana bağlıdır. Hayat ise kendi kendisinin tıpkısıdır; maddeden zevk almak ve ondan yararlanmak gibi ruhi bir eğilime sahiptir. İşte hayatın birliği ve değişmezliği buradadır. Kullandığı varlıklar, kendi yarattığı varlıklardır, bunlar da son derece çeşitli ve değişkendir.[246]

Yukarıdaki izahlardan da anlaşılacağı gibi düşünür akla kıymet vermekle birlikte, aklı fonksiyonu ve çalışma biçimi itibariyle hayatı kavramaya yeterli görmemektedir. Aklın hayata hâkim olabilmesi için hayatın tecrübe ve sezgisiyle donanıp tam bir bilgiye veya hiç olmazsa insanlar için mümkün olan bir bilgiye erişmesi lâzımdır.

3. Bir Bilgi Kaynağı Olarak İç Tecrübe

Tunç'a önemli bilgi kaynaklarından biri de "iç tecrübe"dir. Tecrübe veya gözlem daha çok dış dünya ile ilişkilendirilmiş, aynı zamanda bilimin bir araştırma alanı olarak somut olaylarla sınırlandırılmıştır. İç tecrübenin, bir hareket noktası olarak önemli ve gerekli olduğu konusunda herhangi bir karşıt görüş yoktur. Fakat bu bilginin değeri noktasında tarih boyunca itirazlar eksik olmamıştır. Maine de Biran "iç tecrübe" dediği bu yönteme değer vererek ruhî hadiselerin altında bunları meydana getiren faaliyetlerin bu yöntemle elde edebileceğini ileri sürer. Daha sonraki eklektik filozoflar ise daha da ileri giderek, V. Cousin (ö.1867) gibi, iç tecrübe ile varlığın kendisine erişileceğini düşünerek buna göre teoriler geliştirmişlerdir. A. Comte bu iddialara karşı psikolojiyi inkâr etmiş ve şiddetli bir reaksiyonda bulunmuştur. W. Wundt (ö.1920) iç gözlemi hafife almış, Ribot ise, önce iç tecrübeyi ilmî psikolojinin dışında atmış, daha sonra bu fikrinden vazgeçerek iç tecrübenin zorunlu olduğunu kabul etmiştir.[247] Freud psikanaliz çalışmaları ve özellikle psikoterapi tekniği ile iç tecrübeyi bir araştırma alanı haline getirmiş, daha sonra bu yöntem psikolojinin bütün alanlarında kullanılmaya başlanmıştır.

İç tecrübenin bir bilgi kaynağı olarak değeri nedir? Tunç iç tecrübeyi nasıl ele almaktadır? İç tecrübenin bilgisine yöneltilen itirazların mahiyeti ne olursa olsun, Tunç bu bilgiyi dikkate almanın gerekli olduğunu düşünmektedir. Çünkü ruhî hadiseler insanın iç yaşantısı ile ilgili olduğu için mahiyeti itibariyle dış gözlem vasıtalarının dışında başka bir yönteme ihtiyaç duyarlar. Heyecanlar, düşler, dilekler,

---

[246] Tunç, "*Akıl ve Hayat*", s. 2.
[247] Tunç, *P.G.,* s. 196.

korku ve ümitler tamamen kişiseldir. Bir şuur hadisesi olarak bunların ne olduğunu doğrudan doğruya kişinin kendisinden başka kimse de veremez. Diğer taraftan hep dış dünya ile ilgilendiğimiz ve bir bakıma buna mecbur olduğumuz için iç dünyamızdaki halleri dış âlem gibi müşahede edemeyiz. Bu nedenle psikologlar kişisel tecrübeyi dikkate almak durumundadırlar.[248]

Bilim hayat alanında büyük keşiflerde bulunurken hipnotizma, telepati, histeri, uyurgezerlik, çoklu kişilik, ilham, keşif, ibdâ, dehâ gibi birçok ruhî hadiselerin çoğunun bilimler gibi determinizm ilkesiyle açıklanamayacağı için şuur dışı bir hayatın sırrı olarak kaldığına işaret eden Tunç böylece ruhun asıl yaratıcı kuvvetlerinin keşfedilemediğini ifade etmektedir. Hâlbuki bütün ruhî hadiseler şuuraltında hazırlanır; şuur ise çoğu kez karmaşık ruhî faaliyetlerin yalnız sonuçlarından haberdar olur. Bunun en somut olarak görüldüğü yer ise sanat alanıdır.[249] Düşünür böylece ruhun en yaratıcı kuvvetlerinin iç tecrübede yaşadığını, özellikle sanatın tamamen iç âleminin bir tezahürü olduğuna işaret etmektedir. Ona göre bu tecrübelerin keşfedilememesi bilim ve felsefenin en büyük kayıplarından biri olacaktır.

Bununla birlikte iç tecrübenin gerçekleştiği, eskilerin deyişiyle "hafayâ alemi"nin, yani sırlar dünyasının mahiyeti ile ilgili açık-seçik bilgilere de ihtiyaç vardır. "Esrâr Âlemi" yahut "Hafayâ Âlemi" denildiği zaman bundan ne anlaşılmaktadır? Tunç ötedenberi kullanılan bu kelimelerin hiç bir zaman iyice tarif edilmediğini belirtmektedir. Ona göre bu konuda gerçek bilgiden ziyade "umumi ve müphem bir seziş" vardır. Bu sezişe göre, "ilmin bize inşa ettiği anlaşılabilir ve kat'î kanunlarla idare olunan âlemden farklı bir âlem vardır; Gök ile yer arasında hakikaten mevcud olan bu âlemi felsefemiz tasavvur etmek iktidarında değildir". Bu âlemin varlığının ilk bakışta zihne sığmayan bir tasavvur gibi görünebileceğine dikkati çeken Tunç, bu düşünceden dolayı böyle bir gerçeğin varlığının inkâr edilemeyeceğini ifade etmektedir. Ona göre bütün engellere rağmen mistik bir realite söz götürmez bir şekilde sabit olursa ilmin vazifesi bunları tespit etmek ve izahına çalışmak olmalıdır. O halde yapılması gereken böyle bir âlemin varlığına inanan ve bunun ilmini yapmaya çalışanların aktardığı şeylerin doğruluğunu araştırmaktır. Bunun için ilmin kullanacağı yöntem müşahede ve iç tecrübe yöntemidir.[250]

---

[248] Tunç, *P.G.*, s. 196.
[249] Tunç, *B.M.K.*, s.4.
[250] Tunç, "*Rüya ve Mistik Dünya*", **Cumhuriyet**, 10 Eylül 1941, s. 2.

1940'lı yıllardan itibaren bu konu üzerinde yoğunlaşan ve bütün dünyada moda olan ispirtizma konusunu ele alan Tunç meselenin giderek bir "din" haline geldiğini belirtmektedir. Bu yıllarda oldukça yaygın olan bu tecrübeler sırlar âlemi ile temas kurabilmenin yollarından biri olarak görülmüştür.[251] Tunç bu vesile ile medyumların gösterdiği metapsişik ve olağanüstü hadiseleri telepati ve telekinezi yöntemleri çerçevesinde değerlendirmektedir. Ona göre ruhi iktidarlarımızın hudutları çok büyüktür. Metapsişik adı altında teşekkül etmek isteyen bu yeni ilmin tarihi çok yeni olduğu için tam, metodik ve kat'î bir teoriye henüz müsait değildir. Ancak medyumların tecrübelerinin toplamından ibarettir. Yapılacak ilk iş bu tarihi olduğu gibi aksettirmektir.[252]

Tunç bu dönemde yapılan spritizma tecrübelerini sırlar âlemi ve dolayısıyla iç tecrübe ile ilgili görmekle birlikte, bizi bu esrar âlemiyle temasa getirmek için yapılan spritizma tecrübelerini yapılış şartları itibariyle güven verici bulmamaktadır. Çünkü bu tecrübeler de birinci şart olarak seyircilerden güven ve emniyet hisleri beklenmektedir. Tunç spritizma tecrübelerinden ciddî ve esaslı bir netice beklemenin bugünkü şartlarda oldukça zor olduğunu, bu konuda başka bir çıkış yolu bulunmasının gerektiğini belirtmektedir. İşte bu noktada psikanaliz yönteminin ilgi alanına giren rüyalar ve bunların yardımıyla telepati gibi yöntemler bir çıkış yolu olarak görünmektedir. Rüyalar ve telepati gibi mistik olaylar iç müşahede ve kontrol suretiyle spirtizmadan daha esaslı bir tecrübe imkânı sunmaktadır.[253]

Görülüyor ki Tunç iç tecrübe konusunda spritizma tecrübeleri yerine psikanalizi öne çıkarmaktadır. Psikanaliz açısından iç tecrübenin tezahür ettiği yerlerden biri rüyalardır. Rüyalar, lapsüsler, nevrozlar ve hezeyanlar, toplumsal etkiler altında bastırılmış ve şuurdışına itilmiş içgüdülerin birer tercümanıdır. Bu yüzden rüyaların patolojik bir tarafı da vardır. Başka bir deyimle rüyalar hezeyan ve takınları da ihtiva eder. Fakat patolojik hallerden farkı devamlı olmaması ve normal şartları içinde görünmesidir.[254] Ne olursa olsun rüyalar Tunç'a göre "mistik âleme açılan birer pencere"dir. Düşünür rüyaların iyi tahlil edildiğinde iç tecrübe olarak önemli bir bilgi kaynağı olabileceği görüşündedir.

İç âlemle kurulan temaslardan biri de telepati yöntemidir. Telepati, fizik vasıtalar olmaksızın bir olayın uzak yerlerde bulunan bir kimse tarafından meydana

---

[251] 1940'lı yıllarda oldukça yaygın olan bu tecrübeler dönemin romanlarına da konu olmuştur. Ahmet Hamdi Tanpınar'ın **Saatleri Ayarlama Enstitüsü** bunlardan biridir. Bkz. Tanpınar, Ahmet Hamdi, **Saatleri Ayarlama Enstitüsü**, Dergâh Yay., İst. 2005.
[252] Tunç, "*Spritizma Ne Suretle Bir İlim Olabilir?*", **Cumhuriyet**, 28 İkinci Teşrin 1943, s. 2.
[253] Tunç, "*Rüya ve Mistik Dünya*", s. 2.
[254] Tunç, *R.A.,* s. 10-11.

geldiği anda hissedilip görülmesidir. Bu hâdisenin meydana gelmesi için mutlaka gerekli olan şart çok uzaklardaki bir olayı rüyasında duyacak ve görecek kimsenin bu olay sahibine karşı şiddetli bir hissi bağlılığının olmasıdır. Bununla birlikte telepati hâdisesinin rüyada olduğu kadar, uyanıklık zamanlarında da gerçekleşmesi mümkün olduğundan meselenin rüya ile alâkası o kadar çok değildir. Tunç telepati'yi bir yönüyle falcıların fal bakmasına benzetmektedir. Çünkü fala baktırma ihtiyacıyla falcıya giden insanların şuuraltına itilmiş arzularını şuur seviyesine çıkarılabildikleri görülmektedir. Tunç'a göre bu olay akıl ve fizik tecrübelerin dışında olduğu için kesin bir şekilde reddedilecek gibi değildir. Psikanalizciler bu konuda doğrudan bir şey söyleyememekle birlikte şahit oldukları tecrübeler ve araştırmaların sonuçlarına bakarak "bu vakıaların objektif bir realitesi vardır" demek zorunda kalmaktadırlar. Ne var ki bunların fizik tecrübeler gibi ispatlanacağı iddiasında değildirler. Modern bilimlerin gelişmesiyle psikanaliz üzerine yapılan çalışmalarda bu hadiselerin bir realitesi olduğu sonucuna varılmıştır.[255]

Mistik olayların varlığı pozitif bilimler açısından tehlikeli midir? Bu sorudan yola çıkan Tunç, bu olaylar gerçekten varsa müspet ilimlerin kendi sahalarını daraltmış olacağını ifade etmektedir. Ona göre mistik olayların varlığı müspet ilim zihniyeti için bir tehlike değildir. Bu nedenle bu konuda duyulan korkular müspet ilmin de aleyhine olabilecek vaziyettedir. Çünkü bu olaylar gerçekten mevcut ise müspet ilimler gerçek sahalarını daha geniş ve doğru bir şekilde tayin etmek imkânına sahip olacaktır.[256] Psikanaliz sayesinde keşfolunan ruhi gayrişuur yanında bir de ruhî intikallerin ilmî bir salâhiyet ve usulle araştırılması henüz karanlık ve sorularla dolu ruh hayatında geniş ufuklar açabilir. Bu yüzden, mantık ve tecrübeye aykırı gibi gelen araştırma tasavvurlarına ve bunun neticesinde ortaya çıkan tuhaf sonuçlara ürkerek bakmamalı, bunların mesailerini dikkatle takip edip anlamaya çalışarak eksiklerini kapatmalıdır.[257]

İç tecrübenin bir bilgi değeri taşıyabilmesi için gözlemden elde edilen sonuçların kişisellikten çıkarak genel bir fikir verecek hale gelmesi lazımdır.[258] İç âleme dair sayısız tecrübeler yapılabileceği için bunlar üzerinden yapılacak genellemeler bugünkü ilimlere büyük bir katkı sağlayabilir. İç tecrübe özellikle psikolojik haller ve şuur durumlarını tespit etmek için bir zorunluluktur. Çünkü iç tecrübe ve gözlem olmadan yapılan tetkikler doğru sonuçlar vermeyebilir. Örneğin

---

[255] Tunç, "*İç Alemi Tetkik*", **Cumhuriyet**, 14 Eylül 1941, s. 2.
[256] Tunç, *R.A.,* s. 88.
[257] Tunç, "*İç Alemi Tetkik*", s. 2.
[258] Tunç, *P.G.*, s. 200.

sararmış bir yüzün nasıl bir iç halinden geldiği kestirilemez. Gülümseme bir küçümsemeye delalet ettiği gibi memnuniyeti de ifade eder. Dolayısıyla iç halleri bilinmedikçe dış belirtilerin doğru bir yorumu yapılamaz.[259]

Bununla birlikte, her yöntemde olduğu gibi iç tecrübe üzerine yapılan gözlemlerde de yanılmak mümkündür. İçinde bulunduğumuz şartlar tecrübelerimizin muhtevasını ve istikametini etkileyebilir. Ruhî faaliyet bir bedene bağlı olduğu ve bir toplum içinde geliştiği için bunların etkilerini de dikkate almak gerekir. İç gözlem ile elde edilen duygular ruhî vakıaların genellikle bazı şartlarını ihtiva eder. Diğer şartların bulunarak tamamlanması için objektif gözlem metodları kullanmak gerekmektedir. Sadece iç müşahedeye dayanan izahların yetersizliği bu yüzdendir.[260]

Tunç iç tecrübe ile ilgili rüyalar, hezeyanlar, telepati, spritizma gibi tecrübelerin dikkate alınması gerektiğini, bunların sonuçlarının ne kadar tuhaf görünse de bir hakikati içerebileceğini ifade etmektedir. Bilime düşen bu yöntemleri geliştirerek, eksik taraflarını tamamlaması, doğru taraflarını ortaya koymasıdır. Tunç'un bilgi anlayışında merkezi teşkil eden sezgi de bir bakıma içsel bir tecrübedir. Bu bakımdan Tunç iç tecrübeyi önemli bir bilgi olarak kabul edip, bu konuda yapılan uygulamaları ise yetersiz olsa bile bir başlangıç olarak görmektedir. O ilerleyen zamanlarda bu bilgi türünün gelişeceğine ve insana ait muammaların biraz daha çözüleceğine inanmaktadır.

4. Bilgi Teorilerine Eleştirel Yaklaşımlar

a. Rasyonalizm ve Ampirizmin Tenkidi

Yukarıda da belirttiğimiz gibi akıl, tecrübe ve deneyin bilginin en temel unsurları olduğunda şüphe yoktur. Bu unsurlar Tunç için de birer bilgi kaynağıdır. Düşünür akıl ve tecrübeyi birer bilgi kaynağı olarak kabul etmekle birlikte bunların bilginin tek kaynağı olarak görülmelerini doğru bulmaz. Nitekim akıl veya tecrübenin bilginin tek kaynağı olduğunu ileri süren rasyonalizm ve ampirizme ciddi eleştiriler getirerek bunların güçlü ve zayıf yönlerini ortaya koymaya çalışır.

Bilindiği gibi rasyonalizm bilginin tek kaynağının akıl olduğunu; doğru bilginin ancak akıl ve düşünce ile elde edilebileceğini ileri süren bir felsefi anlayıştır. Bu anlayışa göre, kesin ve evrensel bilgilere ancak akıl aracılığıyla ve tümdengelim yöntemi ile ulaşılabilir. Dünya hakkındaki bilgi sadece deney ötesi yöntemlerle elde edilebilir. Her bireyin eşit ve değişmez aklî ve mantıkî ilkelere sahip olduğu ilkesinden

---

[259] Tunç, *P.G.*, s. 198.
[260] Tunç, *P.G.*, s. 202.

hareket eden bu görüş çeşitli *a priori* ve apaçık hakikatler bulunduğunu kabul eder. Akıl yoluyla belirlenmiş zorunlu, kesin, genel geçer bilgi örneği ise matematik ve mantıktır. Bu akım Parmanides'ten Hegel'e uzanan bir gelişim çizgisi gösterir. Bu çizgi üzerinde ise birbirinden çok farklı akılcılık anlayışlarıyla karşılaşılır. Aklı temel alan bu felsefe geleneği Hegel ile doruk noktasına ulaşır.

Ampirizme gelince, rasyonalistlerin tersine bunlar yalnızca deney ve tecrübe ile temellendirilen bilgileri kabul etmektedir. Bu yaklaşıma göre insan zihninde doğuştan bir bilgi yoktur. Bu yüzden ampiristler rasyonalizmin insan aklında doğuştan ilkelerin varolduğu fikrine karşıdır. Kaynağı itibariyle bilgiyi sorgulayan deneyciliğin rasyonalizm kadar uzun ve büyük bir geçmişi vardır. Bu akımın en büyük temsilcileri J. Locke (ö.1704) ve D. Hume (ö.1776)'dur.

Tunç ortaçağda kâinatı izah için kullanılan dogmatizm ile Descartes'ten Bergson'a gelinceye kadar hâkim olan rasyonalizm arasında bilgi metodu bakımından bir benzerlik görmektedir. Ona göre realiteyi zekâda ve zekâyı da realitede bulan anlayış fizik için uygun olmakla birlikte hayat için yeterli değildir. Çünkü bir şeyi soyutlayarak düşünmek bilim adamının görevidir. Filozoftan beklenen ise bilim dehası ile sanat dehasını buluşturmaktır. Hayata ne basit bir realizm ne de mücerret ve sırf rasyonel bir idealizm rehberlik edebilir. Hakikati tam manâsıyla ve mutlakıyet dairesinde kavramak isteyen felsefe sezgiye başvuracaktır.[261]

Tunç felsefi ekoller içinde özellikle aklın değişmez, mutlak, en güvenilir bir bilgi kaynağı olduğunu ileri süren Hegel'in rasyonalizmine karşı olduğunu açıkça ifade eder:

> "Benim mizaç ve ruhî temayülüm müşahhas insan ruhuna yakın ve yatkın olan bir plüralizmdir ki bir karşıt göstermek lâzım gelirse bilhassa Hegel'in Monisme'ine, (aklî olan şeylerin gerçek ve gerçek olan şeylerin de aklî olduğunu iddia eden düşüncesine) karşıtdır."[262]

Bu ifadeden de anlaşılacağı gibi Tunç'un rasyonalizm eleştirisi Hegel'in "aklî olan gerçek, gerçek olan aklîdir" sözünde ifadesini bulan akılcı yaklaşımıdır. Rasyonalizm tarihi gelişim süreci içinde farklı özellikler kazanmıştır. Bu bakımdan XVII. ve XVIII. yüzyıl rasyonalizmi ile XIX. ve XX. yüzyıl rasyonalizmi birbirinden farklıdır. Tunç önceki çağlara bakarak XX. yüzyılın rasyonalizm anlayışını daha dengeli ve insaflı (*mutedil*) bulmaktadır. Çünkü bu yüzyılda akıl romantizmi kuvvetli bir pratik zekâ ile donandığı gibi aynı zamanda hayatı içinden kavramaya çalışan bir

[261] Tunç, *T.F.,* s. 178. Ayrıca bkz. Toku, *Türkiye'de Anti-Materyalist Felsefe,* s. 296-297.
[262] Tunç, "*Müşahhas İnsan ve Bünyesi*", s. 5.

sezgi dehası uyanmıştır. Başka bir ifadeyle XX. yüzyıl son üç yüzyılın birikimlerini kısmen alarak onu kendi ihtiyaçlarına göre yoğurmaya ve yeni bir form içinde sunmaya çalışmaktadır. Bununla birlikte hangi çağda olursa olsun rasyonalistlerin ortak özelliği veya ortak hatası düşünüre göre, hayat yerine mantığı koymalarıdır. Hâlbuki hayatla mantık aynı şeyler değildir. Hayatı idare eden yüksek mefhumlar ve mantık kanunları değil, kendi kanunlarıdır.[263]

Rasyonalistlere göre aklî olmayan bütün şeyler sonunda bir ahenkle, aklî bir senteze ulaşacaktır. Bu bakımdan bütün uğraşmalar aklın kuvvetlenmesi için birer vasıtadır. Hâlbuki Tunç şartların değişmesine paralel olarak aklın artacağını düşünen rasyonalistleri, aynı şekilde akılsızların da çoğalacağı fikri ile tenkit eder. Ona göre bu aynı zamanda tarihi bir zorunluluktur. Mesela bunca tarihi tecrübelere rağmen gerçek bir akıl birliğine ulaşılmış değildir. Bugüne kadar bir akıl birliğine ulaşılmadığı içindir ki her dönemde sürekli yeni kurtuluş temelleri arama zorunluluğu duyulmaktadır.[264]

Materyalizm gibi rasyonalizmi de güçlü kılan bazı özellikleri vardır. Tunç'a göre akılcılığın kuvvetli yanlarından biri onun her şeyden önce ruha geniş bir seçme özgürlüğü vermesi; ikincisi aklın her şeyin üstünde olduğunu savunarak insanı tabiatın hâkimi durumuna getirmesi ve nihayet üçüncüsü de hayatın esas olarak içerden dışarıya doğru seyrettiği fikridir. Rasyonalistlere göre bilgilerimizi yalnızca dış dünyadan gelen bilgilere bıraktığımız zaman sağlam, düzgün, aydınlatıcı bir bilginin oluşması mümkün değildir. Aksi halde bütün bilgiler subjektif ve kişisel duygulara bırakılmış olur. Bu nedenle rasyonalistler bilginin temelini aklın kendiliğinden olan faaliyetinde görürler. Öte taraftan rasyonalist anlayış aklın esas itibarile tarihin üstünde olduğunu yani aklın sadece bir tarih ürünü olmadığı fikrini de içerir.[265] İşte Tunç'a göre akılcılık sınırsız bir güven veren şeyleri savunduğu için psikolojik olarak pek çok kuvvetlidir. Akılcılığın bu gücünü görmezden gelmek insan ruhunu tanımamak olur.

Fakat akılcılığın insan ruhuna uygun görünen bu tutumunu bir tarafa bırakacak olursak onun pek çok zayıf yönleriyle karşılaşırız. Tunç'a göre akılcıların en büyük eksikliği "realiteyi kansız ve cansız mücerred bir muhteva gibi göstermesinde ve bütün hüküm ve ümitleri bu hayalet dünyasına bağlamasındadır."[266] Bu yüzden rasyonalizme karşı en büyük reaksiyonu aklın soyut bir hale getirdiği realiteyi somut bir şekilde görmeye çalışan ampirizm, yani tecrübecilik olmuştur.

---

[263] Tunç, "*Akıl Romantizmi*", s. 2.
[264] Tunç, "*Akılcılığın Kuvvet ve Zâfları*", **Cumhuriyet**, 30 Ağustos 1942, s. 2.
[265] Tunç, "*Akılcılığın Kuvvet ve Zâfları*", s. 2.
[266] Tunç, "*Akılcılığın Kuvvet ve Zâfları*", s. 2.

Tunç bilgi konusunda yalnızca tecrübe ve deneye dayanan ampirist yaklaşımı da eleştirmektedir.[267] Deney ve tecrübeler bilginin önemli unsurlarından biri olmakla birlikte bazı eksik ve zayıf özelliklere de sahiptir. O halde bilginin elde edilmesinde önemli bir rolü olan tecrübenin bilgi değeri nedir?

Ampirizm bilgi anlayışı itibariyle tüm bilgi ve yargılarımızın tecrübe ve deneye dayandığını ileri sürer. Buna göre bütün bilgilerimiz duyular, deney ve tecrübeden gelir. Zihinde bulunan tüm bilgiler deney kaynaklıdır. İnsan zihninde deneyden gelmeyen hiç bir şey yoktur. Bu nedenle gözlem ve deney kesin ve güvenilir ampirik bilginin tek kaynağıdır. Rasyonalizmin iç unsurlardan hareketle ulaştığı bilgiye karşılık bakışlarını çevreye yönelten ampirizm insanı tabiata ve eşya ile temasa çağırır. Tunç'un ifadesiyle ampiristler düşünce ve aklımızı kendi halinde bırakmayarak çevreyi okumaya çağırır. İşte düşünüre göre ampiristlerin en kuvvetli yanı burasıdır. Esasen Tunç'un temellendirmeye çalıştığı sezgisel bilginin gerçekleşmesi için de dış dünyanın vereceği bilgilere ihtiyaç vardır. Çünkü bilgilerimizin bir kısmını doğrudan dış dünyadan ediniriz. Tecrübe aklın soyut ve hayali bilgilere götürmeye olan eğilimine karşı geldiği gibi onu esas realite ile karşı karşıya getirir ve aklın şekil ve görünüşlerden ibaret olan bilgisini sınamasını sağlar. Gerçekten de tecrübe ile desteklenen akıl bu sayede daha güvenilir bir hale gelir, Tunç'un deyişiyle akıl "can ve kan" kazanır. İşte bu yüzden Tunç rasyonalistlere karşı ampiristleri tercih eder, bilime uygunluğu bakımından bu yaklaşımı bilime daha yakın bulur. Ona göre, tecrübe, bilginin en müspet kaynağı olan ilmî tecrübeye de daha yakın olduğu için tecrübecilik ilme akılcılıktan çok daha mülayim ve yakın gelmektedir.[268]

Tunç'a göre ampirizmin en çok eleştirilecek yanı bilginin yalnızca tecrübe ile kazanılacağına olan inancıdır. Bilgiyi yalnızca tecrübeye bağlayan ampiristler bu tutumlarıyla yalnızca bilinecek şeye bağlanmış olmaktadır. Hâlbuki bilinecek şeyin kendisi hiç bir zaman bilgi değildir. Onun bilgi sayılabilmesi için zihinsel bir süreçten geçerek düşünceye maledilmesi gerekir. Bu bakımdan Tunç ampiristleri, "O halde ki

---

[267] Tunç Fransızcadaki *experiénce* kelimesini *tecrübecilik* kavramıyla ifade eder ve bu kavramı "yaşanmış, tecrübe edilmiş ve görgü" anlamında kullanır. Bununla birlikte onun bu kavramla kastettiği bilgi türü ampirizm yahut deneyciliğin dışında değildir. Tunç bu kavramla ilgili şunları söyler: "Tecrübe tabiri felsefede, ilimde, her günkü konuşmalarda sık sık geçtiği halde iltibaslı manâlar taşır. Frenkçesi olan *expérince* tabiri de muhtelif manâlara gelir. Bunun için muhtelif mütefekkirlerde hangi manâda kullanıldığına dikkat etmek lâzımdır. Gündelik tecrübe, görgü, yahud ilmî tecrübeden evvelki tecrübe ve ilmî tecrübe manâlarına delâlet eder. Yeni zamanın tecrübecileri yani "*empiriste*"ler, kasdettikleri tecrübenin ilmî tecrübeden daha aşağı olan derecesini göstermek temayülile tuttukları mesleğe yunanca bir tabirle "*empirisme*" dediler. Biz bu mesleğe eskiden "*ihtibariye*" diyorduk. Şimdi ilmî tecrübe ile iltibasına rağmen gündelik manâsile tecrübecilik diyebiliriz. Çünkü ilmî tecrübe ile alelade tecrübe arasında mahiyet değil, ölçü ve sarahatle taayyün etmek gibi bir derece farkı vardır. Bu itibarla ilmî tecrübe de bir görgüdür, yalnız ölçülü ve sarahatli bir görgü." Bkz. Tunç, "*Tecrübeciliğin Kuvvet ve Zâfları*", **Cumhuriyet**, 6 Eylül 1942, s. 2.
[268] Tunç, "*Tecrübeciliğin Kuvvet ve Zâfları*", s. 2.

eşyanın kendine doğru koşup geldiğini zannediyor; hâlbuki eşyayı bize doğru getiren bizim kendi faaliyetimizdir"[269] diyerek eleştirir. Ona göre ampiristlerin en büyük eksikliği yalnızca bilenecek şeye bağlanmış olmalarıdır. Tunç ampiristlerin bu tutumunu bir ormanın içinde tek tek ağaçları görmekle birlikte ormanı göremeyen kimselere benzetmektedir. Bu yüzden bir tecrübe çokluğu içinde boğulan ampiristler tek tek realitelerle ilgilenirken realitenin bütünlüğünü kaçırmış olmakta; dış dünyaya fazlasıyla bağlı oldukları için de varlığın diğer alanlarına ait olan karakterleri görmemektedirler.[270]

Tunç'un ampirist yaklaşıma karşı çıkmasının bir nedeni de ampiristlerin determinist bir bakış açısına sahip olmasıdır. Ampirizmin bu yanlış tutumunun sanat, siyaset, eğitim ve toplum gibi konularda pek çok olumsuz sonuçları görülmektedir. Tunç bu yanlış tutumun en büyük etkilerinin pedagojide görüldüğünü ifade eder. Örneğin bu yaklaşıma göre herhangi bir yerde başarılı olan açık hava okulları, öğrenci merkezli veya toplu eğitim tecrübelerinin başka yerlerde de aynı sonucu vereceği düşünülmektedir. Sanatta da durum aynıdır. Mesela Paris'te kübizm, fütürizm vb. tecrübeleri ilgi görmüş ve başarılı olmuşsa dünyanın diğer ülkelerindeki ressamlar da nasılsa "tecrübe edilmiştir" diyerek bunlara sarılmaktadır. Tunç bu tutumu hiç doğru bulmaz. Ona göre bu tutumda olanlar bir tecrübenin başka yerlerde de geçerli olabilmesi için aynı veya benzer şartların olmasını gerektiğini düşünmemektedirler.[271]

Ampiristler bilgilerimizin dış dünyadan edinilen izlenimlere dayandığını ve elde edilen bütün fikirlerin bunlardan oluştuğunu ileri sürüyorlardı. Tunç bu yaklaşımı, bilginin yalnızca intibalardan ibaret olmadığı, bilakis bilginin intibalardan daha daha sağlam ve devamlı bir şey olduğunu söyleyerek tenkit eder. Ona göre bilgide aynı zamanda, bir düzen, bir insicam, bir aydınlık, bir açıklık ve seçiklik vardır. Bunların yalnız intibalar ve serbest çağrışımlarla temin edilmesi mümkün olsaydı rüyalar ve hayallerimizi de bilgi kategorisine dâhil etmemiz icabederdi. Üstelik intibalar şahsî ve hususîdir. O halde bilginin teşekkülü için düşünce ve aklın da devreye girmesi lazımdır.[272]

Tunç'un izahlarına bakılırsa deney ve tecrübenin birer izlenim olduğu ve bu yüzden bilgi kategorisine dâhil edilmeyeceği ve buna ek olarak izlenimlerin kişiselliği ön plana çıkmaktadır. Hâlbuki düşünürün burada intiba yada izlenim kavramıyla ifade ettiği ampirizm yalnızca izlenimlerden ibaret olmadığı, özellikle deney sözkonusu

---

[269] Tunç, "*Tecrübeciliğin Kuvvet ve Zâfları*", s. 2.
[270] Tunç, "*Tecrübeciliğin Kuvvet ve Zâfları*", s. 2.
[271] Tunç, "*Tecrübeciliğin Kuvvet ve Zâfları*", s. 2.
[272] Tunç, "*Tecrübeciliğin Kuvvet ve Zâfları*", s. 2.

olduğunda büsbütün farklı bir anlam kazandığını belirtmek gerekir. Bununla birlikte bilgi karşısındaki genel tutumu itibariyle ampirizm eleştirilerinde Tunç'un düşüncelerine katılmamak elde değildir. Çünkü Tunç'un da ifade ettiği gibi, düşüncelerimiz yalnızca izlenimlere ve bunların düzenine uymak zorunda değil, aksine tıpkı geometri ve matematik gibi başlıbaşına hür bir faaliyete sahiptir. Her türlü bilginin ortaya çıkması için düşüncenin yada aklın devreye girmesi, araştırmacı bir gözle çalışmaya başlaması gerekmektedir. Bu gerçekleşmedikçe gerçek bilgiye ulaşılamaz; bu durumda, Tunç'un ifadesiyle bilimsel bilginin ortaya çıkması bile ancak tesadüflerle mümkün olabilir.[273]

Tunç'a göre rasyonalizmin ve ampirizmin her ikisi de bilgiyi yalnızca kendisine hasrederek bilgiye giden yolu tıkamaktadır. Onun ifadesiyle, "akılcılık insanı göklere çıkarırken tecrübecilik de yerde süründürmekte"dir. Biri bilgiye canlı bir muhteva vermezken diğeri de hiçbir bilimsel özellik vermemektedir. İkisinin ortak kusuru bilgiyi daha geniş bir kapsam içine koymamaları, insan ruhunu bütünlüğüyle ele alarak bilgi problemini buna göre düşünmemeleridir. Bu durumda bilginin değeri ya çok yüksek veya çok zayıf bir vaziyette kalmaktadır. Hâlbuki bunların her ikisi de bilgi için çok önemli olan orijinallik ve pozitifliğe sahiptir.[274]

Buradan da anlaşılacağı gibi Tunç'un akıl ve tecrübenin birer bilgi kaynağı olduğuna hiç bir itirazı yoktur. Fakat bilgiye yalnızca ne akıl ile ne de deney ve tecrübe ile ulaşılır. Bilgi daha geniş bir kapsam içinde akıl ve tecrübeye ek olarak sezginin devreye girmesiyle mümkündür. Burada akıl ve tecrübe bilginin hazırlık safhasını oluşturmaktadır. Çünkü akıl anlık bilgiler vermese bile sahip olduğu prensiplerle düşüncenin gerçekliğe ulaşmasında önemli roller üstlenir. Tecrübe ise bilgileri korur, saklar, gerektiğinde devreye sokar. İşte bu yüzden gerçek bilgiye yalnızca akıl veya tecrübe ile değil, bunlara ek olarak sezgiyle ulaşılır.

b. Bilimciliğin Eleştirisi

Materyalizmin en büyük desteklerinden biri de bilimsel gelişmelere paralel olarak ortaya çıkan bilimcilik anlayışıdır. Pozitif bilimlerin XVII. yüzyıldan itibaren ortaya koyduğu gelişmeler ve bunların pratik hayata yansıyan yönleri materyalist akımların gelişmesine büyük katkıda bulunmuştur. Özellikle fizik, kimya ve biyoloji alanındaki gelişmeler tabiatın bütün varlıklarıyla cisimlerden yahut maddelerden oluştuğu fikrine götürmüştür. Bilim alanındaki başarılı gelişmeler bilimler etrafında bir ideolojinin şekillenmesine ve daha sonra bu ideolojinin dogmatik bir doktrine

---

273 Tunç, "*Tecrübeciliğin Kuvvet ve Zâfları*", s. 2.
274 Tunç, "*Tecrübeciliğin Kuvvet ve Zâfları*", s. 2.

dönüşmesine yol açmıştır. Bilim tabiat olaylarını araştırır, onları tasvir ve tasnif eder ve nihayet kanunlar koyar, fakat bu kanunların gerçekliği ile ilgilenmez. Gerçekliğin sorgulanması felsefenin işidir.

Tunç ruhi olayların pozitif bilimlerle açıklanmasına karşı çıkar. Çünkü bilim ve felsefe kendine ait özelliklere ve birbirine irca edilemeyecek amaç ve yöntemlere sahiptir. Pozitif bilimler yalnızca akıl ve mantığa dayanarak kesin hükümlere varabilir mi? Tunç bilimsel gelişmelerin sonuçlarına bakılarak verilen hükümleri bilimsel olmaktan çok felsefi bir düşünceye kolayca ve yüzeysel olarak kapılmak olarak değerlendiriyor. Çünkü madde tam olarak bilinmediği gibi hayat ve ruh da tam olarak bilinmemektedir. Zamanın zihniyeti maddeyi bir gölge hadise gibi tanımak mecburiyetinde olduğu için ruhu kendi başına bir varlık olarak tanımamakta, maddeyi her şeyden üstün tutmakla meseleyi kolayca çözdüğünü düşünmektedir. Hâlbuki ona göre gerçekte ne madde ne de ruh bizim için bilinen şeyler değildir. Bütün bilimsel gelişmelere rağmen hiçbir şeyin son sınırı bilinmemektedir. Bu yüzden "sırf bunun itiraf edilmesi bile muvazenemizi yerine getirmeye kâfi gelebilir"[275]

Diğer taraftan XX. yüzyılda pozitif bilimler büyük bir gelişme göstermesine rağmen insan ve kâinat hakkında son yargıya varılabilmiş değildir. Örneğin, bütün bilimsel gelişmelere ve teorilere rağmen içinde yaşadığımız dünyanın nasıl oluştuğu hakkında kesin bir bilgiye sahip değiliz. Bu konuda ortaya atılan teoriler sadece birer varsayımdan öte gitmemektedir. Tunç buradan hareketle bilimin verdiği bilgilerin son bilgiler olmadığını, bilim ne kadar ilerlerse ilerlesin, daima bilinmeyen bir alan kalacağını savunur. Bilimin en zayıf yönlerinden biri sonuçlarının değişkenliğidir.[276] Düşünüre göre, bilim ve teknikteki gelişmeler ve kâinat hakkındaki son bilgilere rağmen insanın 2500 yıllık macerası bir akvaryumda bulunan zeki kırmızı bir balığın, hem içinde yaşadığı akvaryumu, hem de aşamayacağı bir engelle ayrıldığı akvaryum dışındaki âlemleri izah etmeye çalışmasından farklı değildir. Bu yüzden düşünür "hiç kimsenin erişemediği biricik varlığı bilmediklerine inananlar, bildiklerini zannedenlerden daha iyi tanıyorlar. Çünkü hiçbir havsalanın alamadığı bir bilinemezi tanımak, ancak bilinemiyeceğini itiraf etmekle olur" [277] sözleriyle bilinemezin sınırlarına işaret ederek bilimi bilginin tek yolu olarak gören anlayışı eleştirmektedir.

Kâinatı bütünlüğüyle kavrayabilmek için onu yaratmak veya düzenlemek iktidarının gerektiğini belirten Tunç bu konuda yapılabilecek materyalist veya idealist

---

[275] Tunç, *P.G.*, s.63-64.
[276] Tunç, "*Bugünün Atomu (İnceleme)*", s. 6.
[277] Tunç, "*Kâinat Yapısı (İnceleme)*", s. 6.

faraziyelerin tümünün mutlaka bir açık vereceğini ve bu açığın müspet bilgi ile doldurulamadığı takdirde ya olduğu gibi bırakılacağını veya mistik unsurlarla kapatılacağını ileri sürer. Ona göre madde, hayat ve ruh alanlarında ilmin kesin ve mutlak bir zaferi olmadıkça materyalizm, vitalizm ve spiritüalizm gibi metafizik dünya görüşleri daima olacağı gibi, bunları kuvvetlendirecek veya zaafa uğratacak âmiller de var olacaktır. Çünkü bir bütün olan insan öteden beri ilimlerin parça görüşlerinden ziyade din ve metafiziğin toplu görüşlerine eğilimlidir. İlmî bir varlık olmaktan ziyade dinî ve metafizik bir varlık olarak yaşayan insan bu yüzden her çağda bilimin verilerinden çok dinî ve metafizik görüşlere bağlanıp daha çok onlarla heyecanlanacak ve onlara kurban vermeye devam edecektir.[278]

Pozitivistler tecrübelerin dışına çıkmak istemedikleri halde, insan düşüncesinin tecrübe ile bağlı ve "narsisik" karakterinden dolayı bizi fizik tecrübenin sınırlarını aşmaya sevk ettiği için son sınırına vardırılmak istenen ilmi ve felsefi bütün teori ve araştırmalarımıza mistik unsurların sızmaması mümkün değildir. Bu yüzden müsbet bilgi ve müsbet düşünce ancak parça biliş ve parça görüşlerde mümkündür; bütüne gidildiği takdirde, hangi yoldan varılmak istenirse istensin, mutlaka mistikleşme olacaktır.[279] Nitekim Avrupa felsefesinde bir tarafta bütün varlığı maddede gören materyalizmin dış dünyayı yine kendisiyle, kendi zaruret ve kanunlarıyla açıklama eğilimi görülürken diğer tarafta maddeye sihirle, ruhi kuvvetlerle hakim olmak eğilimi hakimdir. Düşünüre göre esasen bilim de bu temayülden, duyular ve tecrübeler âlemine yönelmekten doğarken, ahlâk ve din de sırlar ve sonsuzluklar âleminin uyandırdığı harikulade ve ölümsüz kıymetlere sahip olmak temayülünden doğmuştur. Bunun için tabiatın kaderi yanında bir de insan iradesi, insan ruhunun kaderi sözkonusudur.[280]

Bu dönemde bilimsel yaklaşımların materyalizme kaymasının nedeni bilimin hayat ve ruhtan yoksun bir tekniğe elverişli olması ve aynı zamanda henüz yolun başında olmasından kaynaklanmaktadır. Bilim, yapısı gereği parça parça ve adım adım ilerlediği için materyalist görüşlere eğilimlidir. Tunç bilimin materyalist prensiplere dayandığı için pozitivist bir tavır almak zorunda kaldığını, bu yüzden ahlâk, din ve hukuk alanında kendini gösteren spritüalist anlayışla bilim anlayışında hâkim olan materyalist eğilimin arasında uzlaştırılması mümkün olmayan bir zıtlık bulunduğunu ifade etmektedir. Bu durum ise mantıkî bir zorunlulukla "düşüncede şüpheciliği, gidiş ve aksiyonlarda tereddüdlerle kararsızlıklar" doğurarak değer

[278] Tunç, "*Hakikatte Her Şeyin Madde Olduğu İddiası*", s. 2.
[279] Tunç, "*Madde ve Ruh VI: Dünyamızın Sonu*", s.4.
[280] Tunç, "*Madde İle Ruh Arasında Sallanan Dünyamız*", s. 2.

anlayışında bir anarşi meydana getirmektedir. İşte Nietzche'nin insanlık için yeni değerler ve üstün insan arayışı bu zıtlığın vehametini kuvvetle duyan ve duyuran tepkilerden biridir. [281]

Bilimle ilgili bütün kanaatlerine ve eleştirilerine rağmen Tunç bilimin karşısında değildir. Ona göre bilim ve felsefe birbirinden farklı olmakla birlikte ikisi arasında sıkı bir ilişki de mevcuttur. Felsefe her şeyden önce bilimin ulaştığı sonuçları dikkate almak durumundadır. Fakat bilimdeki gelişmeler sürekli daha önceki buluşların sonucunu değiştirdiği için pozitif bilimler tabiatın karmaşıklığı karşısında yetersiz kalmaktadır. Düşünüre göre pozitif bilimler bilgide son noktaya ulaşmış olsalar bile sonuçları itibariyle kendi alanıyla sınırlı olacağından bu sınırların ötesinde daima bilinemeyen alanlar kalacaktır.[282] İşte bu alan tamamen felsefenin dolduracağı bir alandır. Bununla birlikte Tunç insan zekâsının son yıllarda kâinatın yapısına ilişkin edindiği bilgilere bakarak bu işe yine en müsait varlığın da yalnızca insan olduğunu ifade etmektedir.

Sonuç olarak Tunç bilgi görüşünde bilincin evriminden yola çıkan Bergson'un sezgici bilgi anlayışını benimsemektedir. Bilgi konusunda akıl ve tecrübeyi birer bilgi kaynağı olarak kabul etmekle birlikte bunların tek başına bilgiye ulaşmada yeterli olmadığını ifade eden Tunç bu bakımdan rasyonalist ve ampirist yaklaşımları eleştirmektedir. Esasen bu yaklaşımlar materyalizm ve pozitivizmden bağımsız değildir. Düşünür bilgide nihaî noktaya ulaşılmadan kâinat hakkında kesin yargılara varmanın mümkün olmadığını, dolayısıyla kâinat ve insanın anlaşılması için büyük bir çalışma alanının sürdüğünü düşünmektedir.

Tunç'un buraya kadar izah edilen hayata, insana ve kâinata dair görüşleri asıl birer mesele olarak onun toplum ve siyaset görüşlerinde karşılığını bulmaktadır. Şimdi onun felsefî fikirlerinin sosyal olaylara tatbiki açısından onun toplum ve siyaset görüşlerine geçebiliriz.

---

[281] Tunç, "*Madde İle Ruh Arasında Sallanan Dünyamız*", s. 2.
[282] Tunç, "*Tabiat Alemi ve İnsan Dünyası (Konferans)*", s. 5.

III. BÖLÜM

TOPLUM VE SİYASET DÜŞÜNCESİ

III. BÖLÜM

TOPLUM VE SİYASET DÜŞÜNCESİ

Mustafa Şekip Tunç son dönem Osmanlı ve erken Cumhuriyet'in önemli düşünürlerinden biridir. Bir Cumhuriyet aydını ve entelektüel olarak Tunç, Türk fikir hayatında "milliyetçi", "muhafazakâr", "Bergsoncu" ve "modernlikçi" kimliğiyle tanınmaktadır. Bu tanımlar kendi içinde "milliyetçi muhafazakârlık", "cumhuriyetçi muhafazakârlık", "seferber edici modernlik" veya "Bergsoncu muhafazakârlık" gibi altbaşlıklarda da tanımlanmaktadır.[1] Tunç bu tanımların dışında değildir. Hatta bunlara bir de "kemalizm" ve "evrenselci"liği eklemek lazımdır. Bize göre bu tanımlar onun düşüncelerini şekillendiren parametrelerdir. Tunç milliyetçilik, muhafazakârlık ve modernliği bir bütün olarak algılamakta, farklı yorumlara açık olan bu kavramlara Bergson'un "oluş" fikri etrafında sosyal, kültürel ve siyasi bir muhteva kazandırmaktadır. Böylece milliyetçilikle evrenselcilik, muhafazakârlıkla modernlik birbiriyle çatışmaksızın sentetik bir çerçevede buluşmaktadır.

Tunç'un sosyal, kültürel ve siyasi görüşleri Cumhuriyet öncesi ve sonrasında yaşanan sosyal ve siyasi gelişmelerden bağımsız değildir. Fikirlerinin gelişimi ve dönemin şartları açısından onun toplum ve siyaset felsefesini üç evrede incelemek mümkündür. Bunlardan ilki "kurtuluş", ikincisi "kuruluş", üçüncüsü ise "demokratikleşme" evreleridir. Bu evreleri belirleyen en önemli olaylar ise sırasıyla Millî Mücadele, Cumhuriyet'in Kuruluşu ve Çok Partili Hayata Geçiş'tir. Bu evreler kesin olarak birbirinden ayrılmamakla birlikte "kurtuluş" fikri Milli Mücadele'nin kazanılması ve Cumhuriyet'in kurulmasına kadar Tunç'un fikirlerinin hareket noktası ve değişmeyen istikameti olmuştur. Milli Mücadele'nin kazanılması ve Cumhuriyet'in

---

[1] Nazım İrem "seferber edici" bir modernlik anlayışı içinde değerlendirdiği Tunç'u "Cumhuriyetçi Muhafazakâr" bir kimlik olarak tanımlamaktadır. Buna göre 1930'lu yılların başında Türk modernlik deneyiminin meşru temsilleri olma iddiasıyla farklı kemalizmler ortaya çıkmıştır. Bu dönemde geç-aydınlanma projesi olarak görülen baskın kemalizmin karşısında bu anlayışı reddeden cumhuriyetçi muhafazakâr bir kemalizm yorumu da gelişmeye başlamıştır. Cumhuriyetçi muhafazakârlar yeni bir modernlik anlayışı çerçevesinde 'Diğer Batı'nın ruhçu, romantik ve tarihselci geleneklerinden beslenerek kemalizmi kavramlaştırmışlardır. Çok partili siyasi hayata geçişle birlikte bu hareket sağ modernizm siyasetinin belirmesinde etkili olmuştur. Ayrıntılı bilgi için bkz. İrem, Nazım, "*Cumhuriyetçi Muhafazakârlık, Seferber Edici Modernlik ve 'Diğer Batı' Düşüncesi*", **Ankara Üniv. SBF Dergisi**, 57/2, (2002), s. 41.

kuruluşuyla birlikte “kurtuluş” fikri “kuruluş” istikametine çevrilmiştir. 1940’lı yılların sonuna doğru çok partili hayata geçilmesi ve 1950’de Demokrat Parti iktidarıyla birlikte ortaya çıkan görece bir serbestlik ve hürriyet ortamı içinde Tunç’un görüşleri demokratik, modern ve evrenselci bir çizgide gelişmeye başlamıştır.

Tunç’un toplum ve siyaset anlayışı sosyal ve siyasi gelişmelere bağlı olarak değişmekle birlikte onun fikir hayatının ilk aşamalarından itibaren bütün görüşlerine Bergson felsefesi damgasını vurmaktadır. Bergson’un “hayat hamlesi”, “yaratıcı tekâmül” ve “oluş” fikirlerinden yola çıkan Tunç, bireysel anlamda şahsiyetçi, kültürel anlamda muhafazakâr, tarih bakımından ilerlemeci, toplum bakımından organizmacı, siyasi olarak da demokrat bir çizgide ilerleyerek evrenselci bir medeniyet fikrine ulaşmıştır.

Biz çalışmamızın bu bölümünde onun toplum ve siyaset anlayışını, yani fert, toplum, devlet, kültür ve medeniyet konusundaki görüşlerini dönemsel gelişimi çerçevesinde, özellikle felsefî temelleri ve bağlı olduğu fikrî yönelişleri açısından inceleyeceğiz. Bu bakımdan öncelikle onun Milli Mücadele yıllarında “kurtuluş” fikri etrafındaki düşüncelerine kısaca değindikten sonra İşgalci ve “diğer Batı” olmak üzere ortaya çıkan yönelişlere yer vereceğiz. Arkasından erken Cumhuriyet’in dergileri çerçevesinde onun Cumhuriyet’in kuruluşu ve modernlik anlayışı paralelinde sürdürdüğü fikrî ve siyasî arayışlarını inceleyeceğiz. Daha sonra Tunç’un muhafazakâr kimliğinin izlerini takip ederek mazi, hal ve gelecek açısından geçmişin kültürel mirasını nasıl değerlendirdiğini ve buna bağlı olarak 1930’lu yılların sonundan itibaren Millî Şef’liğe geçiş sürecinde ortaya çıkan iktidar boşluğu çerçevesinde Tunç’un birey, toplum ve devlet konusundaki teorik olarak temellendirme girişimlerini inceleyeceğiz. Son olarak onun terakkî fikri çerçevesinde evrensel bir kültür ve medeniyet arayışlarını yansıtmaya çalışacağız.

A. MİLLİ MÜCADELE'DEN MİLLET HÂKİMİYETİ'NE

Tunç'un sosyal meselelere dair ilk fikirleri II. Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'in kuruluşuna kadar olan süreçte, Osmanlı Devleti'nin yıkılışı, I. Dünya Savaşı ve Milli Mücadele'nin ortaya çıkardığı sosyal ve siyasi gelişmeler etrafında şekillenmeye başlamıştır. Tunç'un fikir hayatının ilk yıllarında bütün dünya sosyal ve siyasi bakımdan büyük olaylara sahne olmaktadır. Büyük devletler yıkılarak yerine ulus devletler kurulurken Osmanlı Devleti de her geçen gün topraklarından bir kısmını kaybetmektedir. Bu tarihlerde Tunç'un görev yaptığı Balkanlar da Osmanlı Devleti'nden kopmak üzeredir. Osmanlı Devleti kendine özgü bir metotla bünyesinde bulunan farklı milletleri tek bir kültür içinde kaynaştırmaya çalışmaktadır. Ne var ki bu gayretler bazı neticeler vermekle beraber devletin çöküşünü ve milletlerin birer birer Osmanlı Devleti'nden kopuşunu engelleyememiştir. Çünkü Türklerden başka diğer bütün azınlıkların gütmeye başladığı ihtilâlci bir nasyonalizm, Osmanlı İmparatorluğu'nun parçalanmasından istifade etmek isteyen büyük devletler tarafından gördüğü desteklerle çoktan kökleşmiş ve esas zaferlerini kazanmıştır.[2] Bu şartlar altında fikir hayatına atılan Tunç, dönemin bütün aydınları gibi, bu çöküşü durdurmanın çarelerini aramaktadır.

Tunç bu dönemde Osmanlı Devleti'ni oluşturan unsurların bünyeden kopmaması için Osmanlıca konuşan milletlerin dilbirliği etrafında devletin bütünlüğünü korumaları fikrine odaklanmıştır. Nitekim ilk yazılarında, Gökalp'in de tesiriyle milli birlik ve beraberliğin temini için öncelikle eğitim ve lisan birliğinin sağlanması gerektiğini savunmaktadır. Ona göre esasen Türk lisanından başka bir şey olmayan dil (*Osmanlıca*) yalnız Türkler arasında değil, Bulgar, Arap, Rum, Arnavut ve Sırplar gibi bütün Osmanlı unsurları arasındaki ortak yaşama hukukunu temin ve idame edecek yegâne vasıta, milli birlik ve beraberliği sağlayacak sosyal bir unsurdur. Tunç dilin sosyal fonksiyonuna dair şunları kaydetmektedir:

> "Esâsen Türk lisanından başka bir şey olmayan ve bu güne kadar Türkler arasında bile yalnız ana-babadan veya kulaktan öğrenilen bu dil (Osmanlıca) bu gün artık 'mahiyet-i ictimaiye'sini değiştiriyor. Hukuk ve hayatımızı tanzim ve idare eden o muhterem Meclis-i Millî'de Türk, Bulgar, Arap, Rum, Arnavut, Sırp velhasıl bütün anâsır'ın hukûk-u müşterekelerini temin ve idâmeye bir vasıta oluyor. (...) Şu halde mademki Osmanlılar ilelebet yaşamaya azm etmişler ve yaşayacaklardır, lisanlarına sahip olmaları lazımdır. Bir lisana sahibiyet ise o lisanı sevmek, ehemmiyetini takdir ederek çalışmak ve tevessü' ve te'ammümüne fedâkârâne hizmet etmekle olur."[3]

Bu ifadelerden de anlaşılacağı gibi Tunç'un "Osmanlıca" diye isimlendirdiği dil Osmanlı Devleti sınırları içinde yaşayan bütün milletleri bir çatı altında toplayacak

---

[2] Tunçoğlu, "*Ziya Gökalp'a Ait Hatıralarım (O'nun Hatıraları IV)*", s. 146.

[3] Tunç, "*Osmanlıca*", s. 9-10.

olan öz ve sade Türkçedir. Dili sevmek ve gelişmesine çalışmak ise devletin bekâsı ve milli birliğin temini açısından tek kurtuluş yolu olarak görülmektedir. Tunç böylece dilbirliği etrafında sosyal bir şuur oluşturmayı hedeflemektedir. Ne var ki bu ve benzeri çabalar büyük ölçüde sonuçsuz kalmış, Osmanlı Devleti'nin bünyesinde bulunan unsurlar birer birer koparak bağımsız devletler haline gelmiştir. İstanbul'dan bakıldığında Osmanlı İmparatorluğu'ndan geriye kalan yalnızca Anadolu'dur.

Tunç'un "kurtuluş"a ve millî iradenin hâkim kılınmasına dair fikirleri 1921'de yayın hayatına atılan **Dergâh** mecmuası ve bu mecmua etrafında toplanan "muhafazakâr" çevre içerisinde şekillenmiştir. Anadolu'nun zaferini, niceliğe karşı niteliğin, mekanizme karşı vitalitenin zaferi sayan bu grup büyük ölçüde Bergson felsefesini referans almaktadır.[4] Mecmuada Tunç'un yanısıra Yahya Kemal, Yakup Kadri, Mehmet Emin ve İsmayıl Hakkı'nın isimleri öne çıkmaktadır. Bergson'un "hayat hamlesi", "oluş" ve "yaratıcı tekâmül" kavramlarını Millî Mücadele ile ilişkilendiren bu çevre söz konusu kavramları felsefî-spekülatif olmaktan çıkarak siyasallaştırmış ve felsefî-siyasi bir söylem haline getirmiştir.

Bu yıllarda Milli Mücadele'nin her şeyden önce bir varoluş bilinci olduğunu düşünen Tunç **Dergâh**'taki yazılarında Anadolu'nun kurtuluş mücadelesini desteklemektedir. Bu mecmuadaki bir yazısında Anadolu'nun varlık mücadelesini bütün bir Doğu medeniyeti ile irtibatlandıran düşünür, Batılı devletlerin işgallerine karşı Doğu milletlerinin tarihte kazandığı büyük zaferleri hatırlatarak Batı'ya karşı direnen Anadolu'nun ve kadîm Doğu medeniyetinin er geç Batı'ya üstün geleceğini müjdelemektedir. Ona göre din, sanat ve ahlak gibi "ruh ilimlerinin anası" olan Doğu yüksek bir medeniyet kaynağıdır. Bütün peygamberleri ve büyük ahlak dâhilerini yetiştiren Doğu, medeniyet hazinelerini muhafaza ettikçe çok geçmeden kendini bulacak ve Batılı işgalcileri sinesinden kovacaktır.[5]

Batı'ya karşı bugünkü esaretimizin maddenin tahakkümünden başka bir şey olmadığını belirten Tunç maddenin geçici saltanatının bir gün mutlaka sona ereceğini, asıl esaretin ise "ruhların alçalıp boşalması" olduğunu ifade etmektedir. Hakiki hürriyet, "kendi hayatımızı bütün mazisiyle duyup yaşamak", ölüm ve ızdırap getiren tehlikelere karşı daima canlı ve dirençli bir halde bulunmaktır. Çünkü insanın asıl kuvveti ruhtadır. Hürriyetin şartı da "taklit" değil, "tekevvün" etmektir. "Canlı ve

---

[4] Tanpınar, *Yahya Kemal*, s. 23.
[5] Tunç, "*Sanatın İçyüzü*", s. 3-4.

imanlı" yaşanmadığı takdirde maddeye karşı koyacak kuvveti toparlamak hiç bir zaman mümkün olmayacaktır.[6]

Bu duygu **Dergâh**'ın diğer yazarlarında da mevcuttur. Baltacıoğlu "*Kerbelâya Giden Derviş*" adlı yazısında Milli Mücadele'ye atıflarda bulunarak Anadolu'nun bugün Eskişehir ovalarında, bütün güçleriyle yakıp yıkmaya gelen madde kuvvetine karşı mucizeler yarattığını ve maneviyat önünde maddiyâtın dize geldiğini ifade etmektedir.[7] **Dergâh** mecmuası Bergson'dan izler taşıyan bu fikirlerle her türlü determinist, rasyonalist ve mekanik anlayışların ötesinde Türk milletine adeta ruhçu bir varoluş dinamizmi sunmaktadır.

Ruhi kuvvetler, hürriyet, oluş (*tekevvün*), mucize, nefes gibi kavramlarla ilhamını açıkça Bergson metafiziğinden alan **Dergâh** çevresi işgalci Batı'ya karşı yine Batılı bir felsefeden hareket etmektedir. Fakat örnek alınan Batı, bilim ve aklın tabiatın bütün sırlarını açığa çıkartacağını ve toplumlara en iyi düzeni vereceğini ileri süren pozitivist, aydınlanmacı ve ilerlemeci Batı değil, Fransız felsefesinin ruhçu-mistik cereyanları içinden geçerek Alman romantik felsefesine ulaşan ve Schiller, Schelling, Schopenhour ve Nietzche yolu ile iradeci bir başkaldırı hareketine dönüşen "Diğer Batı"dır.[8] Tunç'un başını çektiği bu hareket daha sonra "muhafazakâr" olarak isimlendirilen çevrenin görüşlerine temel teşkil edecektir.

Madde karşısında ruhu, akılcılık ve bilimcilik karşısında hayat ilimlerini öne çıkaran Bergsonculuk varoluş mücadelesi veren bir milletin aydınlarına felsefî-siyasî bir dil imkânı sunarken akılcı ve pozitivist istikamette gelişen modernlik hareketine karşı felsefî bir tepkiyi de ifade etmektedir. İrem'in ifadesiyle "bu yeni fikir eğilimi Türk modernliğinin Diğer Batılı gelenekler yolu ile de temsil edilebileceğini iddia eden yeni bir felsefi-siyasal dil yaratarak, Osmanlı-Türk modernlik geleneği içinde yeni bir kırılma hattı yaratmaktadır"[9]. Bu bakımdan Bergsonculuk Türk modernliğini kendine özgü bir "oluş" ve "tekâmül" olarak tasvir eden "muhafazakâr" çevreler için önemli kaynaklardan biri olmuştur.

1. Terakkî İdeali, Cumhuriyet ve Muasırlaşma

Anadolu'da başlayan İstiklâl Savaşı ve Milli Mücadele milli iradeyi gündeme getirmiş, fakat bu tarihlerde devletin şekli ve yapısı üzerine herhangi bir hedef

[6] Tunç, "*Hakiki Hürriyet*", s. 39.
[7] (Baltacıoğlu), "*Kerbelaya Giden Derviş*", s. 2-3.
[8] İrem, Nazım, "*Mustafa Şekip Tunç*", (**Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık**, İletişim Yay, İst. 2002, C.III içinde), s. 258.
[9] İrem, "*Mustafa Şekip Tunç*", s. 258.

belirlenmemiştir. Başka bir deyimle bu tarihlerde ortada çerçevesi net bir şekilde çizilen yahut hedefleri belirlenen bir devlet mefhumu yoktur. Bir yazarın da belirttiği gibi bu dönemde hiç kimse ulus-devlet yada bir cumhuriyet kurmayı düşünmemektedir.[10] Milli Mücadele'nin sürdüğü yıllarda Tunç ve arkadaşları "kurtuluş" fikrinden hareketle yalnızca "milli iradenin hâkimiyeti"ne vurgu yapmaktadırlar. Nihayet 1923'te ilan edilen Cumhuriyet'le birlikte rejimin adı konulmuş ve siyasi istikamet belirlenmiştir.

Cumhuriyet'in kuruluşu Tunç'un toplum ve siyaset felsefesi açısından bir dönüm noktasıdır. Rejim kuruluşunun hemen ardından siyasî ve kültürel alandaki batılılaşma projesini uygulamaya koymuş, toplumsal yaşamı yeniden kurmak üzere bir dizi faaliyete girişmiştir. Yeni kurulan rejimle birlikte Tanzimat'tan beri süregelen parçalı medeniyet anlayışı terk edilerek bütünüyle Batı istikametinde bir medeniyet anlayışı benimsenmiştir.

Türk modernliğini XIX. yüzyılın aydınlanmacı ve ilerlemeci geleneğine göre kurgulayan bu anlayış pozitivizmin sosyal ve siyasi teorisi çerçevesinde birey ve toplumu dönüştürmeyi hedeflemektedir. Bireysel gelişme ve toplumsal ilerleme ancak cehaletin kaldırılması, akıl ve bilime ters düşen geleneklerin terk edilmesi ve "birey"in yaratılmasıyla gerçekleştirilecektir.[11] Bu projenin taşıyıcısı olan "toplum mühendisleri" yahut Cumhuriyet aydınları bu "görevi" halkı aydınlatma misyonu olarak benimsemiş ve Cumhuriyet'le halkı buluşturma işine girişmişlerdir.[12]

Cumhuriyet'in kuruluşu Milli Mücadele yıllarından itibaren milli iradenin hâkimiyetini savunan çevreler ve Tunç için beklenen bir neticedir. Bu bakımdan Tunç'un sosyal, kültürel ve siyasi görüşleri büyük ölçüde yeni kurulan rejimin ilkeleri ve hedefleri doğrultusunda, kimi zaman aksiyon ve kimi zaman da reaksiyon halinde gelişmiştir.

Batılı standartlarda bireyin teşekkülü ve halkın inkişafını millî iradenin tesis edilmesi ve modernleşme açısından destekleyen Tunç bu konuda öncelikle halkın zihin yapısının bilinmesi gerektiğini düşünmektedir. İlkel toplulukların zihin yapılarından hareketle Türk toplumunun yapısal bir analizini yapmaya çalışan Tunç

---

[10] Göktürk, Eren Deniz (Tol), "*1919-1923 Dönemi Türk Milliyetçilikleri*", (**Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik**, İletişim Yay, İst. 2002, C.IV içinde), s. 113.

[11] İrem, Nazım, "*Cumhuriyetçi Muhafazakârlık, Seferber Edici Modernlik ve 'Diğer Batı' Düşüncesi*", **Ankara Üniv. SBF Dergisi**, 57/2, s. 43.

[12] Toker, Nilgün; Tekin Serdar, "*Batıcı Siyasî Düşüncenin Karakteristik Evreleri: 'Kamusuz Cumhuriyet'ten 'Kamusuz Demokrasi'ye*", (**Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık**, İletişim Yay, İst. 2002, C.III içinde), s. 92.

aynı zamanda halkın inkişafının şartlarını da araştırmaktadır. Ona göre bütün toplumlarda halk münevverlerden ziyade ilkel zihniyete yakındır. Bu yüzden hiç bir millet tamamen aydınlanmış değildir. Bununla birlikte ilkel zihniyeti hafife almak da doğru değildir. Çünkü düşünüre göre bu zihniyet kendi çapında oldukça düzenli ve ahenkli bir manzumedir. Ne kadar ilkel olursa olsun, kendine ait bir dünyası vardır ve bu bir değer ifade eder. İlkel topluluklar mistik ve gizemli, yani metafizik bir zihniyete sahiptir. Duyular âlemini doğrudan doğruya his ve muhayyileye terk ederek hayatı zevk ve hads ile yaşarlar. Bu topluluklar esasen akıl ve muhakemeye kabiliyeti olmayan kimseler değil, zihniyetleri itibariyle bu kabiliyetlere ihtiyacı olmayan kimselerdir. Nitekim zihniyetlerini esasından değiştirebilecek şartlar oluştuğunda bunların da ilmî bir zihniyete dâhil olmalarına hiç bir mani yoktur.[13]

Tunç'un bu izahlarından çıkan sonuç şudur: Türk halkı, nasıl bir zihniyete sahip olursa olsun, inkişaf yolları açıldığı takdirde ilmî bir zihniyete dâhil olma imkânına sahiptir. Esasen böyle bir zihniyete sahip olmaması bunun şimdiye kadar bir ihtiyaç olarak kendini göstermemiş olmasındandır. Bugün gelinen noktada toptan bir Batılılaşma ihtiyacı kendini göstermiştir. Türk halkı kısa sürede inkişaf etmekte tereddüt etmeyecektir.

Bununla birlikte ilkel toplumlarda olduğu gibi, Türk halkının da "metafizik" bir zihniyete sahip olduğunu belirten Tunç, ne var ki "çok şairâne" ve "çok felsefî", aynı zamanda "kendi mazimiz" olarak gördüğü bu muhayyile ve hisler dünyasını batılılaşma yolunda bir engel olarak görmektedir. Tunç'un şu sözleri halkın kültürel hafızası ve batılılaşma tercihleri arasında kalan Türk aydınının zihnî gerilimini yansıtacak mahiyettedir:

> "Mesela Türk halkının en büyük mistik şairi "Yunus Emre" az mı güzeldir? İtiraf etmeliyim ki maarifin taammümü, yani ilim zihniyetinin tevessu'u bize bu güzellikleri günün birinde belki ebediyyen kaybettirecektir. Buna acımamak mümkün değildir. Fakat ne yapalım ki, ilmî bir şuurun kapı komşusuyuz. Sirâyetini gittikçe artıran bu şuur getireceği umumî his ve fikirlere mukabil birçok hususi ve güzel duyguları, hür muhayyileyi yaralayacaktır. Artık günlerimizin her birine mahsus füsûn ve destan kalmayacak ve hep birer adet olacaktır. Sihrin cazibesi, büyünün kudret ve muhabbeti kalmayacak, rüyaların dili tutulacak, tekkeler susacak, türbeler mateme gireceklerdir. Harâret yerine ziyânın kaim olması ruhları ayıltacak, zekâyı parlatacaktır."[14]

Tunç bu sözlerle batılılaşma yolunda Türk halkının bazı değerlerinden vazgeçmesi gerekeceğini ihtiyatlı bir dille ima etmektedir. Vazgeçilen değerler arasında sayılan mistik değerler, hususi ve güzel duygular, hür muhayyile, füsûn ve destan, sihir, büyü, rüya, tekke ve türbe gibi kavramlar Tunç'un ifadelerine bakılırsa hiç de

---

[13] Tunç, "*Halkta Zihniyet*", **Milli Mecmua**, I/6, (10 Kanunusani 1340/1924), s. 81-82.
[14] Tunç, "*Halkta Zihniyet*", s. 82.

boş ve değersiz şeyler değildir. Bütün bunlardan vazgeçmenin gerekçesi ise "ilmî bir şuurun kapı komşusu" olmamız, yani Batılılaşma istikametinde yürütülen Cumhuriyet'in modernleşme projesidir. Bu istikamette yapılan devrimlerle bu değerlerin büyük bir kısmının tasfiye olacağını hisseden Tunç kayıplar yanında kazançları düşünerek teselli olmaktadır. Madem ki "harâret yerine ziyânın kaim olması ruhları ayıltacak, zekâyı parlatacak"tır; o halde ilmi bir zihniyete dahil olmanın bedeli olarak bu kayıplara katlanmak gerekecektir.

Cumhuriyet'in modernleşme hedefinin Batı'yı bütün unsurlarıyla toptan kabul etmesine karşılık Tunç Batılılaşma konusunda özellikle Batı'nın "ilim zihniyeti"ne vurgu yapmaktadır. Ona göre III. Selim (ö.1808)'den itibaren geçirdiğimiz yenilikler modern medeniyete katılmak için birer inkılâp hamlesidir.[15] Tanzimat'tan beri batılılaşmak istediğimiz halde birbiri arkasından gelen bütün ihtilâç ve inkılâplara rağmen memleketimizde yeni ilim ve felsefe cereyanı bir gelenek haline gelememiştir. Tunç'a göre bu geleneğin oluşmamasının en büyük nedeni Batı'nın ilim ve felsefesini bir bütün halinde almamaktan kaynaklanmaktadır. Tunç Batılılaşmanın gereğini ve yöntemini şu sözlerle dile getirmektedir:

> "Garplılık denen şey üç asırdan beri Avrupada sayruret bulan bir ilim ve felsefe sistemidir. Bu sistemin her hangi bir şark memleketinde teessüs edip bir an'ane teşkil edebilmesi, bu ilim ve felsefe manzumesinin parçalarına temas etmekle değil, onu bir bütün, bir küll halinde tesis etmekle olabilir."[16]

Tunç Batı'nın ilim ve felsefesini bir bütün halinde almak gerektiğini ifade etmekle birlikte Batı'dan alınan şeylerin milli bir süzgeçten geçirilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Örneğin Batı'dan yapılacak tercümeler konusunda özellikle Batıdan alınan kelimelerin tam karşılığı bulunmadan dile katılmamasını istemektedir. Çünkü ona göre her milletin lisanı kendi dehâ ve zekâsına göre yoğrulduğundan başka milletlerin dehasını aynı şekilde ifade etmek mümkün değildir. Bu yüzden "harfiyen" tercüme çoğu zaman "şekilsiz ve mânasız" bir tercüme olmaktadır. Tunç bu konudaki yaklaşımını "Garb'dan nakledeceğimiz en ufak bir şey, hatta bir kelime bile ta'mîk edilmeden alınınca hiç bir mâna ifade etmeyen boş bir tercüme oluyor" sözleriyle ifade etmektedir.[17] Buradan hareketle Tunç'un batılılaşmayı Batı'nın koşulsuz üstünlüğü çerçevesinde değil Batı'yı yükselten değerler çerçevesinde algıladığı söylenebilir.

---

[15] Tunç, "*İnsanın Kendini Buluşu ve Şuurunun Gelişmeleri*", **Türk Yurdu**, S.253, (Şubat 1956), s. 562.
[16] Tunç, "*(Mehmet) İzzet Bey'in Fikri Şahsiyeti*", **Darulfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası**, VII/5, (Şubat-Mart 1931), s. 25.
[17] Tunç, "*Münevverlik Mefhumu*", **Milli Mecmua**, I/1, (1 Teşrinisani 1339/1923), s. 5.

Tunç'a göre batılılaşmak kendi millî kimliğimiz ve geleneklerimizden vazgeçmek değil, bunları Batının ilim ve felsefe zihniyeti ile yoğurmaktır. Tunç'un şu sözleri Avrupa'dan neyin alınıp neyin alınmayacağını açık bir şekilde göstermektedir:

> "Yeni Avrupa medeniyetinin geçici ve sadece yeni olup da kültürlü olmıyan modalarını, yaratıcı ve yapıcı olan ilmiyle karıştırmamak, Millî geleneklerimizden de ancak yapıcı ve yaratıcı olan ilim zihniyetiyle baş başa gidebilecekleri en kıymetli bir emanet olarak muhafaza edeceğiz. Fakat bu zihniyete aykırı olanları da hükmü geçmiş hâtıralar olarak maziye terk edeceğiz.[18]

Tunç başka bir yazısında ise Batı ile ilişkilerimizde özellikle millî kimliğimize dikkati çekerek kendi dehamızın, duyuş ve düşünüşümüzün Batı'dan farklı olduğunu, Batı ile kuracağımız ilişkilerde onun daha çok zeka ve ilmini dikkate almamız gerektiğini ifade etmektedir:

> "Kendimizi bulmak demek, kadîm milletlerle muasır milletlerden ve hatta kendi klasiklerimizden nasıl bir düşünüşle ve nasıl bir tahassüsle ayrıldığımızı bilmek demektir. Artık 'milliyet'in yalnız propaganda ve medhiyesi devri kapanmalıdır. 'Milliyet' daha çok zekâ ve ilmin terakkîsinden doğan bir intibahın ilk merhalesidir."[19]

Tunç bu sözlerle çok açık bir biçimde milliyetçiliğin kendimizin farkına varmak olduğunu, bununla birlikte millî şuurumuzun da Batı'nın ilim ve zekâsıyla aydınlanacağını ifade etmektedir. Bu örnekler Ziya Gökalp'in hars-medeniyet ikilemini hatırlatmaktadır. Gökalp hars kavramıyla millete özgü değerleri kastetmektedir. Bu anlayışa göre Batı'nın evrensel değerleri alınırken, yıkıcı ve bünyeye yabancı unsurları dışarıda bırakılacaktır. Bu yaklaşım Cumhuriyet döneminde terk edilmiş ve Batılılaşmanın bir bütün olarak benimsenmesi gerektiği vurgulanmıştır.[20] Bu anlamda Tunç'un özellikle Avrupa'nın geçici ve kültürlü olmayan modalarının bırakılarak yapıcı ve yaratıcı ilim zihniyetinin alınması fikri Gökalp'in formülünden etkilenmiş görünmektedir.

2. Türk İnkılâbı, Millet Hâkimiyeti ve Muasırlaşma Fikri

Cumhuriyet modernliğinin Batıcılığa ve akla yaptığı vurguya rağmen uygulamaya konan Batılılaşma projesinin tam bir felsefî temeli yoktur.[21] Bu nedenle rejim kuruluşundan itibaren kendisine felsefi bir temel arayışı içinde olmuştur. Bu arayışı özellikle rejimin fikrî temellerini oluşturan dergilerde izlemek mümkündür. **Millî Mecmua** bu arayışın ilk ürünü olarak kabul edilebilir. Daha sonra yayın

---

[18] Fenik, Mümtaz Faruk, "*Şekip Tunç Jübilesi ve Bir Konuşma", M.Ş.T.J.,* s. 77-78.
[19] Tunç, "*Münevverlik Mefhumu*", s. 6.
[20] Karaömerlioğlu, M. Asım, "*Tek Parti Döneminde Halkçılık*", (**Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Kemalizm**, İletişim Yay, İst. 2002, C.II içinde), s. 274.
[21] Toker, "*Batıcı Siyasî Düşüncenin Karakteristik Evreleri: 'Kamusuz Cumhuriyet'ten 'Kamusuz Demokrasi'ye*", s. 83-84.

hayatına atılan **Hayat**, **Kadro**, **Yeni Türk Mecmuası** ve **Ülkü** dergileri bu çerçevede anılacak dergilerdir.

Ne var ki bu mecmualardan özellikle ilk üçü değişen şartlar karşısında talepleri karşılamada yeterli olmamış ve birbiri ardına kapanmıştır. Dergilerin yayın çizgilerine bakıldığında Cumhuriyet ideolojisinin değişen tonlarda milliyetçilik, pragmatizm ve Tarihsel materyalizm gibi anlayışları denediği söylenebilir. Nihayet 1930'larda CHP'nin tüzüğünde yer alan Altı Ok, yani cumhuriyetçilik, milliyetçilik, halkçılık, devletçilik, laiklik ve inkılâpçılık ilkeleri temel dayanaklar haline getirilerek farklı bir kemalizm anlayışında karar kılınmıştır.

Tunç Cumhuriyet'in kuruluşunu millî iradenin hâkim olması açısından önemli bir aşama olarak görmektedir. Milli Mücadele milletin iradesini ortaya koyarak kendisini yönetmeye talip olduğunu bütün dünyaya göstermiştir. Düşünür bu anlamda **Dergâh** mecmuasının Milli Mücadele'yi ve milletin bağımsızlık mücadelesini destekleyen neşriyatını Cumhuriyet'i oluşturan sürecin önemli bir aşaması olarak görmektedir. Rejimin ideolojisi bakımından Kadrocularla yaptığı tartışmalar bunu açıkça göstermektedir. Tunç, kuruluşundan itibaren Cumhuriyet rejimini destekleyerek, bu tarihlerden itibaren yayın hayatına atılan **Millî Mecmua, Hayat, Yeni Türk Mecmuası** gibi bir bakıma rejimin sözcülüğünü üstlenen dergilerin yazarları arasında yer almış, bu mecmualarda rejimin felsefî arayışlarına paralel olarak Bergsoncu, muhafazakâr ve milliyetçi bir çizgiyi sürdürmüştür. Onun **Millî Mecmua** ve **Hayat** mecmuasındaki yazıları ile Kadrocularla yaptığı fikrî tartışmalar sosyal meselelere dair görüşlerinin gelişmesi açısından dikkate değer.

Cumhuriyet'in kurulduğu yıllarda Milli Mücadele'den gelen bir milliyetçilik hâkimdir. Milliyetçi çevrelerin en büyük hedefi milli iradeyi hâkim kılmaktır. Nitekim Mustafa Kemal Paşa "*hâkimiyet bilâ kayd u şart milletindir*" diyerek bu hedefi açıkça tayin etmiştir. Cumhuriyet'in kuruluşundan hemen sonra yayın hayatına başlayan **Millî Mecmua** Cumhuriyet'in milliyetçi ve modernlikçi anlayışının sözcülüğünü üstlenmiştir. Milliyetçi ve muhafazakâr isimleri biraraya getiren bu mecmuanın yazarları arasında Tunç'un yanı sıra İsmayıl Hakkı [Baltacıoğlu], M. Halid [Bayrı] (ö.1958), A. Süheyl [Ünver] (ö.1986), Halil Nimetullah [Öztürk] (ö.1957), S. Nüzhet [Ergun] (ö.1946), Celal Sahir [Erozan] (ö.1935) ve Hasan Âli [Yücel] (ö.1961) gibi Darülfünun hocaları ve fikir adamları ile tanınmış sanatçı ve edebiyatçılar bulunmaktadır.

Tunç **Millî Mecmua**'daki yazılarında bir taraftan mecmuanın genel çizgisi ve dönemin siyasi şartlarına paralel olarak Batılılaşmanın boyutları ve milliyetçiliğin istikameti üzerine bazı tespitlerde bulunurken, diğer taraftan Türkiye'de millet hâkimiyetine dayanan demokratik bir yönetimin kurulması yönünde rejimin muhtevasına ve işleyişine dair bazı hatırlatma ve önerilerde bulunmaktadır. Tunç'un millî iradenin temsili ve demokratik bir rejim arayışı içinde olduğu bu yazılar Türk demokrasisi açısından dikkate değer yazılardır.

Tunç Cumhuriyeti kuran iradenin her şeyden önce 'millî his' olduğunu belirtmektedir. Osmanlı'yı kuranlar da Türklerdir. Fakat bu devlet "milli duygu"dan yoksun olduğu için yaşayamamıştır. Doğu milletleri arasında ilk defa Türk milleti millî hissini duyarak bu ruhla ayağa kalkmış, kendi hayat kaynaklarına ve aslına dönerek yeniden yükselme imkânı bulmuştur. Böylece Tanzimat'tan beri süregelen "tereddütlü ıslahat" ve "medeniyet sallanmaları" nihayet bulmuş, bütün dünyanın savaşlarla çalkalandığı bir dönemde "millî hâkimiyete dayanan, zümre menfaatlerine karşı umumun menfaatini gözetecek, otoriteli bir devlet" kurulmuştur. Tunç bu bakımdan Cumhuriyet rejimini millî hâkimiyeti gerçekleştirecek bir "Türk Rönesans"ı olarak görmektedir. Cumhuriyet rejimi de meşruiyetini ve gücünü milletten almaktadır.[22]

Cumhuriyet rejimi ile birlikte millet ve milliyet idealinin değiştiğini belirten Tunç yeni ideal (*mefkûre*) karşısında eski ideallerin "kurumuş bir ağaç" ve "şekil ve suretten başka bir şeyi kalmamış putlar" haline geldiğini ifade etmektedir. Ona göre "ümmet birliği" anlayışı artık sona ermiş, bunun yerine milliyet ideali kaim olmuştur. Esasen Avrupa milletleri de bu anlayış neticesinde ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte geçmişteki ideallerin tamamen silinmediğini, arkasında bir miras bıraktığını belirten Tunç yeni ideal karşısında, "Eyvah! her şey mahvoldu" diye telaşa düşenlere karşı aslında mahvolan birçok şey olmakla birlikte bunların "kalıp, şekil, kelime, suret, rüya, sahtelik gibi ölü ve münfesih şeyler" olduğunu ifade etmektedir. Şüphesiz eski ideallerin bünyesi içinde inkişaf edebilecek canlı ve samimi unsurlar da vardır ve bunlar varlığını sürdürecektir. Çünkü hayat faydalı şeyleri korumak ve sürdürmekle kaimdir.[23] Tunç'un eski idealler içinde bulunan ve inkişaf etmeye müsait canlı ve samimi unsurların varlığına ilişkin şerhi geçmişi nerede ise bütünüyle yok sayan rejime karşı muhafazakâr bir şerh olarak kabul edilebilir.

Cumhuriyet rejiminden beklediği en önemli icraat "millet hâkimiyeti"ni, yani demokrasiyi ikame etmesidir. Milli Mücadele'den sonra Cumhuriyet rejiminin

---

[22] Tunç, "*Milli Hissin Doğurduğu Cumhuriyet Türkiyesi*", **Cumhuriyet**, 29 Birinci Teşrin 1944, s. 2.
[23] Tunç, "*Milliyet Mefkûresi Şaka mıdır?*", **Milli Mecmua**, II/41, (15 Temmuz 1341), s. 661-662.

kurulmasıyla millet hâkimiyetinin ilk adımı atılmıştır. Bundan sonraki adım ise hâkimiyetin millete bırakılarak inkılâbın kemale erdirilmesidir. Tunç "*Hükümet Hâkimiyetinden Millet Hâkimiyetine*" başlıklı yazısında "Artık herkes 'hâkim hükümet'ten ziyade 'hâkim millet' görmek istiyor" sözleriyle açıkça hâkimiyetin kaynağına ve istikâmetine işaret etmektedir.[24]

Cumhuriyetçi proje, toplumsal hayatın bütününü kuşatmak amacıyla, "devlet eliyle bir moralite tesis etme ve bu moralitenin içeriğini tamamen Batı referansıyla doldurma girişimi"dir. Bu tür bir girişimin başka moralite ve referanslara göre yaşayan bir toplumda kolayca kabullenilmesi beklenemez. Bu yüzden Cumhuriyet rejimi kuruluşundan itibaren bazı tepkilerle karşılaşmış ve daha sonra ortaya çıkan birçok muhalif harekete sebep olmuştur. Bu tepkiler "Cumhuriyet'in kendisini tesis etme tarzının bir sonucu"dur.[25] Cumhuriyet'in kuruluşundan sonra millî hâkimiyetin gereği olarak demokrasi sistemine geçilmemesi basın, gençlik ve halkta hükümete karşı bazı şüphe ve titizlikler doğurmuş, rejimin meşruiyeti konusunda bazı şüpheler ortaya çıkmıştır.

Tunç yeni rejime karşı gösterilen muhalefet ve hassasiyetlerin sebebini yüzeysel nedenlerde aramaktansa ruhlarda meydana gelen inkılâpta aramak gerektiğini ifade etmektedir. Bütün bu kıpırdanışları halkın demokrasi talebi olarak yorumlayan Tunç siyasi rejimin bu sese kulak vermesini ve hükümete karşı yapılan muhalefeti de "muasırlaşma" yolunda anlayışla karşılamasını istemektedir:

> "Hakikati söylemek lazım gelirse sârî bir hal alan hükümet muhalefeti hislerinin menşei hep bu inkılâbçı cereyandadır. Her şeyimizle muasırlaşmayı kabul ettikten sonra bu cereyanı da olduğu gibi görmeye mecburuz. Aksi takdirde yolumuz dalâlettir. Bundan sonra ne yapsak hükümete ananevî kıymet ve kutsiyetini veremeyiz."[26]

Bu ifadelerden de anlaşılacağı gibi Tunç millet hâkimiyetini muasırlaşmanın bir gereği olarak değerlendirmekte, hükümete ananevî bir kıymet ve kutsiyet vermenin artık mümkün olmadığını belirterek bir bakıma bunun monarşik bir yönetime götüreceğine işaret etmektedir. Düşünür aynı zamanda "Aksi takdirde yolumuz dalâlettir" uyarısıyla millet irâdesi dışındaki bir icraata yeltenecek olan bir rejimin öncekilerden farkı olmayacağını ima etmektedir. Nitekim reislerin fâni, cemiyetlerin ise bâki olduğu bir dünyada monarşik yönetimler devrinin kapandığını belirten Tunç artık bizzat psikolojik ve toplumsal nedenlerin buna mani olacağını ifade etmektedir. Ona göre bir milletin siyasetini yalnız hükümet veya hükümdara bırakmanın mühim

---

[24] Tunç, "*Hükümet Hâkimiyetinden Millet Hâkimiyetine*", **Milli Mecmua**, II/26, (1 Kânunuevvel 1340/1924), s. 413.

[25] Toker, "*Batıcı Siyasî Düşüncenin Karakteristik Evreleri: 'Kamusuz Cumhuriyet'ten 'Kamusuz Demokrasi'ye*", s. 93.

[26] Tunç, "*Hükümet Hâkimiyetinden Millet Hâkimiyetine*", s. 413.

tehlikeler anında nelere mal olduğunu bütün dünya tecrübe etmiş, İstiklâl Harbi de bu tecrübenin ne kadar zorunlu olduğunu göstermiştir. O halde Türk halkının kendini idare etme arzusu keyfî yahut teorik bir görüş değil, belki de bir vakıaların getirdiği zorunlu bir sonuçtur. Bu durumda Türk vatanperverlerinin en önemli görevi bu dersi unutmamak ve halkın kendi mukadderatına daima sahip olması için gereken şartları oluşturmak ve kuvvetlendirmektir. Türklerin dini ve ahlakî ideale ulaşması ve çağdaş milletler arasına girmesi ancak halkçılığın tesisi ve geliştirilmesine bağlıdır.[27]

Tunç bu yaklaşımıyla milli irade ve modernleşme bağlamında bir halkçılık siyaseti geliştirmeye çalışırken rejime muhalif tutumları da bu siyaset çerçevesinde uzlaştırmaya çalışmaktadır. Tunç bu bağlamda, görünüşte din ve ahlak dışı olan siyasi ihtilâllerin özünde "dinî ve ahlakî bir mefkûre"nin bulunduğunu ileri sürerek dinin siyasete, siyasetin de dine alet edilmemesi gerektiğini ifade etmektedir. Onun şu sözleri erken bir laiklik yorumu olarak anlaşılabileceği gibi rejimin meşrulaştırılması ve geniş halk kesimlerine benimsetilmesi için gösterilen çabalardan biri olarak da değerlendirilebilir:

> "Zahiren lâdini ve lâahlâkî görünen siyasi ihtilâllerin kâffesinin esasında dinî ve ahlâkî bir mefkûre behemehâl mündemiçtir. Bu sebepten dini siyasete, siyaseti dine alet etmeye hiç hâcet yoktur. Çünkü hakiki bütün inkılâplar da dinî ve ahlâkî mefkûrenin bir zaferidir.[28]

Millî iradenin temsili bakımından halkçılık siyasetini açıkça benimseyen düşünür halkın kendi yönetimi hakkında karar verme olgunluğuna eriştiğini ve esasen Türk milletinin bir millet olarak var olması ve çağdaş milletler arasına girmesinin de ancak bu yolla mümkün olacağını düşünmektedir. Nitekim bir dereceli seçim sistemine kimsenin itiraz etmediğini belirten Tunç bunu siyasi inkılâp temayülünün kuvvetle yaşanmasına bağlamaktadır. Ona göre artık "halk efendimiz" sözü bir slogan olmaktan çıkarılıp hayata geçirilmeli, halkçılık da alelade bir fırka siyaseti olmaktan çıkarılmalıdır. Çünkü halkçılığı politika malzemesi yapmak kadar tehlikeli ve cahilce bir oyun yoktur.[29]

Aslında Tunç için hedef gayet açık ve gerçektir: "Millet Hâkimiyeti. Fırkalar, hükümetler hep bu hedefe götürecek vasıta ve aletlerdir."[30] Tunç'un şu sözleri erken Cumhuriyet döneminde muhafazakâr çevrenin rejime eklemlenmesi ve sessiz muhalefetine dair yargıları gözden geçirtecek kadar kuvvetlidir:

---

[27] Tunç, "*Halkçılık Nedir?",* **Muallimler Mecmuası**, II/14, (31 Teşrinievvel 1923/1923), s. 306.
[28] Tunç, "*Halkçılık Nedir?",* s. 305.
[29] Tunç, "*Halkçılık Nedir?",* s. 301-307.
[30] Tunç, "*Hükümet Hâkimiyetinden Millet Hâkimiyetine*", s. 413.

"Hâkimiyet-i milliyenin yalnız hâkimiyetini ilerletip milleti ikinci derecede bırakmak artık elimizde değildir. Çünkü demokrasi hayatı hükümet hâkimiyetinin millî irâdeye mağlûbiyetinden başka bir şey değildir. Hâkimiyet-i milliye dediğimiz zaman milletle hemhâl olacağımıza hâkimiyetle kaynaşırsak hiç bir zaman samimi ve hür olamayız. Demokrasi hükümetlerinin vazifesi hâkimiyet değil, umûma hizmettir."[31]

Tunç bu sözlerle hükümetin amaç-araçsallığını tartışmaya açarak hâkimiyet yerine hizmet fikrini tesis etmeye çalışmaktadır. Atılan adım mevziî olmadığı için inkılâbı büyütüp kemâle erdirmekten başka çare yoktur. Bundan böyle hükümetin ve "âkil hükümetçi"lerin tutacağı yol "hâkimiyet" yerine "hizmet" fikrini ikame etmektir. Bu ilkeye bağlı kalındığı sürece siyasi ve sosyal inkılâp gerçekleşecek, hükümetle millet arasındaki soğukluk (*bürûdet*) da böylece ortadan kalkacaktır.[32]

Tunç'un **Milli Mecmua**'daki yazıları genel olarak rejimin felsefi dayanakları ve istikametini yönlendiren yazılardır. Cumhuriyetin ilk yıllarında yazdığı yazılarla hükümete görevini hatırlatmayı ve inkılâbı halka maletmeyi hedefleyen Tunç aynı zamanda bu yazılarla Türkiye'de Batı tipi bir demokrasi anlayışını yerleştirmeye çalışmaktadır. Cumhuriyet'in kuruluşundan sonra demokratik bir yönetime geçmek üzere bir kaç deneme yapılmış, fakat bu denemelerin başarısız olması üzerine demokrasi rejimi süresiz olarak ertelenmiştir.[33] Bunun en önemli nedeni ise halkın demokratik bir yönetime hazır olmaması, yani temsil yeteneğinin olmaması olarak gösterilmiştir. Böylelikle Tanzimat'tan beri süren "yetersizlik" duygusu yeni kurulan rejimin toplum siyaseti açısından sürdürülmüştür.

Milli Mecmua'nın kısa bir süre sonra kapanmasında mecmuanın genel yayın çizgisi ve "millî irade" vurgusunun ne kadar etkili olduğunu bilmiyoruz. Belki de rejim millet iradesinden ziyade millî olanı, inkılâpları ve bunları gerçekleştirecek olan siyasi iradeyi öne çıkarmak istiyordu. Rejimin mistik olmayan, faydacı, sonuca odaklı ve pratik bir felsefe arayışı bu mecmuanın rejimin beklentilerini karşılamadığı fikrini kuvvetlendirmektedir. Nitekim **Millî Mecmua**'nın kapanmasından hemen sonra 1926'da Ankara'da Hayat mecmuası yayın hayatına atılmıştır.

---

[31] Tunç, "*Hükümet Hâkimiyetinden Millet Hâkimiyetine*", s. 413.

[32] Tunç, "*Hükümet Hâkimiyetinden Millet Hâkimiyetine*", s. 413. Tunç demokrasi fikri çerçevesinde yönetim-halk ilişkilerinde ortaya çıkan bir "politikacı" tipine dikkati çekerek bazı uyarılarda bulunmaktadır. Ona göre her şeyde olduğu gibi siyasetin de bir "ednâ"sı, bir de "âlâ"sı vardır. Bunlardan ilki "politikacılık", ikincisi ise hakiki "siyaset"tir. Tunç'a göre politikacılar hakiki siyaset adamlarının asalakları (*tufeyli*)'dır. Demokrat yönetimler siyasi hürriyet anlayışına sahip olduğu için ister istemez siyaset asalakları da çoğalmaktadır. Bu durumda millete düşen görev kendi siyaset adamlarını politikacılardan ayırarak bunlara aldanmamaktır. Tunç, "*Siyaset ve Politikacılık*", s. 709-710.

[33] Hasan Ünder'in belirttiğine göre bir diktatör gibi görünmeyi istemeyen Atatürk demokratik bir sisteme geçmek istemiş, fakat halkın serbest iradesiyle yeni kurulan rejimi onaylamasını istemiştir. Halkın rejimi onaylamayacağı anlaşılınca Atatürk bu fikrinden vazgeçmiş, demokrasiyi "belki geçici belki sürekli olmak üzere" ertelemiştir. Bkz. Ünder, Hasan, "*Atatürk İmgesinin Siyasal Yaşamdaki Rolü*", (**Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Kemalizm**, İletişim Yay, İst. 2002, C.II içinde), s. 154.

3. Hayat Mecmuası ve Pragmatik Eğilimler

Siyasi rejimin mistik olmayan, faydacı, sonuca odaklı ve pratik bir felsefe arayışı etrafında yayın hayatına atılan **Hayat** mecmuası yeni devlet politikasının bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Gençliğe ilim zihniyetini aşılamayı ve inkılâbı gençliğe maletmeyi hedefleyen bu mecmua pozitivizmi genel bir ideoloji olarak benimsemiştir. **Hayat**'ın daha ilk sayısındaki takdimi rejimin felsefî arayışları ve beklentileri açısından oldukça belirleyicidir. Mehmet Emin (Erişirgil) mecmuanın hedeflerini şu sözlerle dile getirir:

> "Büyük inkılâbımız müstakil ve milletlerarasında mevkii sağlam bir Türkiye yarattı. (...) Gençlik büyük inkılâba olan borcunu ödemek mecburiyetindedir. Bu borç ancak Türk milletinin refahına ve saadetine masruf şuurlu bir sa'y ile ödenebilir. Bu sa'yin tarzını, istikametini ancak ilim tayin edebilir. (...) Her devirden ziyade bugünün gençliği hakiki bir ilimle mücehhez olmak mecburiyetindedir. Hayat gençliğin ilmine karşı muhabbeti artırmaya çalışacaktır."[34]

Hayat mecmuasının rejimin felsefî dayanaklarını oluşturma ve geniş halk kitleleri arasında meşruiyetini sağlama görevini üstlendiği açıkça görülmektedir. Mecmua rejimin felsefî arayışlarını temellendirecek, "inkılâb"ı geniş halk kitlelerine yayacak, hakiki ilim zihniyetini gençliğe kazandıracaktır. Bütün bu çabaların hedefi ise kendi içinde ve dünya devletleri arasında güçlü bir Türkiye yaratmaktır.

En başından itibaren **Hayat**'ın yazar kadrosunda yer alan Tunç bu mecmuada da, **Millî Mecmua**'daki kadar açık ve doğrudan olmasa da bazı toplumsal, siyasi ve kültürel içerikli yazılar kaleme almıştır. Onun **Hayat** mecmuasındaki ilk yazıları derginin yayın çizgisiyle uyumludur. Fakat demokratik yönetime ilişkin talepler bir süreliğine biri kültür hayatının, diğeri iş hayatının ana mekanizması olan "maarif" ve "fabrika"ya dönüşmüş, ekonomi ve kültür meseleleri öncelikli konular arasına girmiştir. Düşünür toplumların yaşama seviyesi ve refahının zihin faaliyetlerini artırdığını, fiziki ihtiyaçların tatmini ile hissi ve bedii yeni ihtiyaçların doğacağını ifade etmektedir. Ona göre, ortada biri maarif, diğeri fabrika olmak üzere iki muazzam makine vardır. Bunlar birbirini doğurmuş ve birbirlerinin kuvvet ve inkişaflarını

---

[34] (Erişirgil), Mehmet Emin, "*Hayat Ne İçin Çıkıyor?*", **Hayat**, I/1, (2 Kânunuevvel 1926), s. 1. Atatürk'ün Auguste Comte (1798-1857)'un eserleriyle bizzat ilgilendiği bilinmektedir. Bu tarihlerde pozitivizm, materyalizm gibi popüler düşüncelere bir de pragmatizm eklenmiştir. William James ve John Dewey gibi Amerikan pragmatistlerinin eserleri, geri kalmışlığın nedenini Doğulu yaşamın mistik ve metafizik dünyasında bulan Türk entelektüeli tarafından heyecanla karşılanmıştır. Atatürk, Emin [Erişirgil] ve Avni [Başman]'dan yüksek eğitimin yeniden yapılandırılmasını istemiş, bu çerçevede ünlü Amerikalı filozof ve eğitimci John Dewey (1859-1952) Maarif Nezareti tarafından 1924'te Türkiye'ye davet edilmiş, onun **Demokrasi ve Eğitim** adlı kitabı da Avni [Başman] tarafından Türkçe'ye tercüme edilerek 1928'de Maarif Nezareti tarafından neşredilmiştir. Bkz. Kaynardağ, Arslan, "*Türkiye'de Felsefenin Evrimi*", (**Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi**, iletişim Yay., İst. 1983, C. III içinde), s. 766. Bu konuda yapılan diğer bir çalışma için bkz. Direk, Zeynep, "*Türkiye'de Felsefenin Kuruluşu*", **Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek**, Metis Yay., İst. 1998 içinde, s. 69-80.

karşılıklı artırmışlardır. Başka bir deyişle, fabrikanın temin ettiği bolluk ve ucuzluk nispetinde maddi ihtiyaçlar; maarif'in yaygınlaşması nispetinde de güzellik, hakikat ve doğruluk ihtiyaçları artmıştır.[35]

Bu kompozisyonu tamamlayan başka bir ilişki de "sermaye" ve "münevver" arasında kurulmaktadır. Tunç'a göre düşünce hayatının gelişmesi için sermaye ile fikrî ve amelî iş arasında sıkı irtibatlar olmalıdır. Çünkü maddi bir dayanak olmadıkça zihni düşüncenin gelişmesi mümkün değildir. Maddi dayanağı ise zihni düşüncenin yarattığında şüphe yoktur. O halde sermayenin vazifelerinden biri de münevveri korumak, münevverin vazifesi ise sermayenin inkişafına yardım etmektir. Toplumun refah ve mutluluğu ilmin dikkate değer buluşlarına bağlıdır. İlmi zekâ makineyi, makine de sermayeyi yaratmıştır. Bu nedenle öncelikli ihtiyacımız makineyi kullanmak ve sermaye sahibi olmaktır.[36]

Tunç bu mecmuada özellikle "terakkî" kavramı üzerine yazdığı seri yazılarla dikkati çekmektedir. Fikir hayatının gelişmesini öncelikli mesele haline getiren Tunç bu yıllarda toplumsal meselelerin sebepleri üzerinde düşünme fırsatı bulmuştur. Özellikle Alman düşünürü Keyserling (1880-1946)'in dünyanın gelecekteki manevi düzeni ve bütün kültür çevrelerini birleştiren evrensel bir medeniyet fikri Tunç'un dikkatini "terakkî" kavramına çevirmiştir. Tunç bu kavramı Bergson'un "oluş" ve "tekâmül" fikriyle besleyerek bize özgü bir gelişme istikameti belirlemektedir. Türk modernleşmesini evrensel bir ilerleme anlayışı çerçevesinde Batı dünyasıyla ilişkilendiren Tunç "Türk İnkılâbı"nı Genç Osman (1604-1622)'dan beri süren inkılâp hareketlerinin bir devamı olarak görmektedir. Ona göre Batı'da XVII. yüzyıldan itibaren gelişmeye başlayan bu değişim ve aksiyon hareketi XVIII. yüzyılın ortalarında yüksek bir seviyeye ulaşmış, bizde ise Tanzimat'tan sonra hissedilmeye başlanan bu hareket sürekli hamlelerle hızını artırarak nihayet İstiklal Harbi'nden sonra hâkim bir kıymet haline gelmiş, Türk inkılâbı'yla daha derin ve kuvvetli şuur halinde kendini göstermiştir.[37]

XVIII. yüzyılın ilerleme fikrinden hareketle Türk modernliğini bir "değişim" ve "aksiyon" hareketi şeklinde algılayan ilerleme konusunda Bergson'un "oluş" ve "tekâmül" kavramlarına dayanmaktadır. Bu çerçevede Türk modernliğinin istikametini şu sözlerle çizmektedir:

---

[35] Tunç, "*Makine ve Fikir Hayatı",* s. 112.
[36] Tunç, "*Makine ve Fikir Hayatı",* s. 113.
[37] Tunç, *T.F.,* s. 1.

“Bundan sonraki hatt-ı hareket ve hayat kıymetlerimize ne basit bir realistlik ne de mücerret ve sırf aklî bir idealizm rehberlik edebilir. Öyle görünüyor ki, yaratıcı bir şe’niyete ve onun mütemadi ve orijinal tekevvününe inanan ve bu tekevvünün yaratıcı sayruresiyle daima hemhal olmayı mefkûre ittihaz eden bir devir içinde bulunuyoruz.”[38]

Tunç bu sözlerle basit bir realizm ve aklî bir idealizmin rehberliğini hayatın ve siyasetin ötesine taşıyarak ilerleme istikametinin ancak yaratıcı bir realite ve oluş fikri etrafında şekillenebileceğini ifade etmektedir. Onun bu sözleri Cumhuriyet’in modernleşme projesi ve ilerleme anlayışının pozitivist niteliğine alternatif bir yaklaşım getirmektedir. Bu nedenle sistemi tepkisel bir tutumla dışlamak yerine istikametini düzeltmeye ve yönlendirmeye çalışmaktadır. Tunç’un çerçevesini çizdiği bu teorik yaklaşım rejimin uygulamalarından memnun olmamakla birlikte sessiz kalmayı tercih eden muhafazakâr çevrenin fikrî yönelişlerinde etkili olmuştur.

1929’a gelindiğinde tüm dünyayı etkisi altına alan ekonomik bir kriz yaşanmaktadır. Bu gelişme bütün dünyayı etkilediği gibi Türkiye’yi de etkilemiş, ekonomi Türk milliyetçiliği ve modernliğinin en önemli meselesi haline gelmiştir. Bu tarihlerde bütün dikkati ekonomiye çevrilen Tunç, ideal ve realite bakımından bu meseleye şu sözlerle işaret etmektedir:

“Tefekkürümüzün sıklet merkezi ekonomi meseleleri olmak icap ediyor. Türk milliyetçiliği de eski romantik safhasını aşarak müspet ve müterakkî bir safhaya geçmiştir. Türklük artık bir ümit, bir iman, bir hayal, veya mefkure, değil bir realité, bir şeniyet, bir hakikat, bir vakıa’dır.”[39]

Düşünürün bu sözleri iki meseleyi canlı birer realite olarak gündeme getirmektedir; bir tarafta hâlâ istikametini bulamamış ve meşruiyetini tam olarak sağlayamamış siyasi bir rejim, diğer tarafta bütün dünyayı etkisi altına alan ekonomik kriz. Tunç, sosyal, siyasi ve ekonomik alanlarda ortaya çıkan sorunları birbiriyle ilişkili olarak demokrasi, ekonomi ve politika açısından değerlendirmektedir. Ona göre demokrasinin amacı toplumsal hayatın ağırlık merkezini halka taşımak, ekonominin amacı ekonomiyi toplum hayatına hâkim olacak bir seviyeye çıkarmak, politikanın amacı ise Türk devletini akıl ve iktidarın temsilcisi haline getirmektir. Toplumsal gelişme bu üç akışın birbiriyle kaynaşması ve birbirini tamamlaması sayesinde gerçekleşebilecektir. Bu nedenle devlet ve aydınlara bazı görevler düşmektedir: Devlet “halkın lehine bir ekonomi inkılâbı hazırlamak ve bunu korumak”, aydınlar ise “sosyal demokrat bir aydınlanma (*tenvir ve irşat*)” konusunda halka rehberlik etmekle görevlidir.[40]

---

[38] Tunç, *T.F.,* s. 178.
[39] Tunç, “*Bugünkü Hayatımızın Akışları*”, **Hayat**, VI/136, (31 Temmuz 1929), s. 3.
[40] Tunç, “*Bugünkü Hayatımızın Akışları*”, s. 3.

Tunç'a göre kişisel hürriyetin varlığı da toplumsal birliğin temsilcisi olan devletin gücü ile ilişkilidir. Bu güç aynı zamanda akıl ve iktidarı temsil etmektedir. Bu nedenle laik bir devlet demokratik, ekonomik ve politik gelişmeleri dikkate almak zorundadır. Çünkü artık güçlü bir devlet olan Türkiye Cumhuriyeti için demokrasiye mani olacak bir engel kalmamıştır:

> "Demokrasi akışının müdafaa ettiği ferdî hürriyet, karşısında akıl ve iktidarın yahut maşerî vahdetin mümessili olan Devleti de metin görmek ihtiyacındadır. Aksi halde hürriyetten kazanılacak semereler emin ve mahfuz olmıyacaktır. Fazla olarak lâyikleşmiş bir Devlet dahi demokrasi, ekonomi ve poletika akışlarını can kulağile dinlemeye ve metânetini bu samimî dikkat ve alakadan almağa muhtaçtır. Saltanat kapısını ve onun kulluğunu kaldıran bir inkilâptan sonra demokrasiye mani olacak an'anevî hiç bir engel kalmamıştır."[41]

Tunç'un kişisel hürriyet ve güçlü bir devlet arasında gördüğü ilişki varlığını güçlü bir devlete borçlu olan bir devlet geleneğinden kaynaklanmaktadır. Bununla birlikte demokrasi konusundaki talebini yineleyen düşünür demokratik bir yönetime geçmek için artık hükümetin hiç bir "mazeret"inin kalmadığını, laik bir devletin gelişmeleri dikkate almak zorunda olduğunu ifade etmektedir. Esasen sosyal, siyasal ve ekonomik gelişmelerin demokratik bir sistemi zorunlu hale getireceğini düşünen Tunç, bir taraftan siyasi iktidarı geçmişe ait özlemlerin nihayet bulduğu konusunda ikna etmeye çalışırken diğer taraftan hayatın geriye değil, ileriye doğru aktığını belirterek esasen bu durumun hayatın akışının doğal bir sonucu olduğunu savunmaktadır. Ona göre artık "suyu tersine akıtmak" ne kadar güçse "zamanı geriye çevirmek" de o kadar güçtür. Bu nedenle geçmişin müesseselerinden medet ummak "boş bir hayal"; hatta "ihtiyarlık veya ruh çökkünlüğü"nden başka bir şey değildir. Hâlbuki "daima tazelenen hayatın gözü gerilerde değil, ileride"dir. Dolayısıyla artık geçmişin problemlerinden ziyade geleceğin nasıl inşa edileceği üzerinde durmanın zamanı gelmiştir.[42]

1930 ekonomi ve siyasette bir dönüm noktasıdır. Tunç bu tarihlerde ekonomik meselelerle birlikte milli birliğe, "maişet ve iman birliği"ne vurgu yaparak gençleri millî ideale düşman ideolojiler olarak gördüğü kapitalizm ve komünizm konusunda uyarmaktadır. Türk gençlerinin kapitalizm ve komünizm arasında belli belirsiz hissedilen bazı ızdırap ve tereddütler geçirdiğini belirten Tunç bu ideolojilerin en çok taraftar bulduğu çevrelerin kapitalizm ve komünizm arasında bir sentez oluşturmaya çalışan **Meslek** ve **Halk** gazeteleri olduğunu ifade etmektedir.[43]

---

[41] Tunç, "*Bugünkü Hayatımızın Akışları*", s. 3.
[42] Tunç, "*Medeniyet ve Emniyet*", **Cumhuriyet**, 4 Birinci Teşrin 1942, s. 2.
[43] Tunç, "*İman Birliği*", **Milli Mecmua**, III/53, (15 Kânunusani 1926), s. 854.

Tunç'un da işaret ettiği gibi ekonomik ve siyasi problemler hükümeti bazı tedbirler almaya itmiş, bu süreçle birlikte ekonomide devletçilik, siyasette ise daha da katılaşmış, içine kapanmış, yer yer aşırı bir milliyetçiliğin gözlemlendiği, devletle partinin bütünleştiği ve pekiştirildiği bir döneme girilmiştir.[44] Hükümeti radikal arayışlara iten nedenlerin başında rejimin meşruiyet sorunu ve Cumhuriyet'in modernlik projesi doğrultusunda bir türlü "dönüştürülemeyen" halk kitleleri gelmektedir.

4. Türk İnkılâbı, Kadro Hareketi ve Bergsonculuk

1930'a kadar rejimin hedefleri doğrultusunda yayınlar yapan **Hayat** mecmuası, pragmatik, ilimci ve inkılâpçı yayın çizgisine rağmen değişen ekonomik ve siyasal şartlar ve rejimin beklentileri açısından yeterli olmamıştır. Bu dergiden bir süre sonra yeni ideolojiyi geliştirmek üzere **Kadro** dergisinin yayın hayatına atıldığı görülmektedir. Üst seviyede devlet erkânı tarafından desteklenen **Kadro** inkılâplarla yaratılmak istenilen sınıfsız ve otoriter yapıda bir topluma uygun bir ideoloji biçimi olarak kemalizm ideolojisi yaratmaya çalışmaktadır. **Kadro** ilk sayısında inkılâbın ideolojisini üstlendiğini açıkça ilan etmektedir:

> "Türkiye bir inkılâp içindedir. Bu inkılâp durmadı. Bugüne kadar geçirdiğimiz hareketler, şahit olduğumuz muazzam kıyam manzaraları, onun yalnız bir safhasıdır. Bir ihtilâl geçirdik. İhtilâl inkılâbın gayesi değil, vasıtasıdır. (...) Bu inkılâp kendine prensip ve onu yaşatacaklara şuur olabilecek bütün nazari ve fikri unsurlara maliktir. Ancak bu nazarî ve fikrî unsurlar inkilâba İDEOLOJİ olabilecek bir fikriyat sistemi içinde terkip ve tedvin edilmiş değildir."[45]

"İdeoloji" kavramını özellikle vurgulayan ve inkılâbı daimi bir ideloji haline getirmeye çalışan **Kadro** inkılâp neslinin muhtaç olduğu inkılâp şevkini diri tutmayı ve inkılâbın prensiplerine dair ölçüler getirmeyi hedeflemektedir. Buna göre inkılâbın fikri ve teorik altyapısı kendi yapısında mevcuttur. Fakat bu teorik çerçeve bir ideoloji haline getirilememiştir. **Kadro** işte bu teorik çerçeveyi ideolojik bir zeminde kurgulamayı öncelikli bir hedef olarak belirlemiştir.[46]

Kadrocuların inkılâbı tarihî materyalizm çerçevesinde yorumlamaya çalışması ve rejimin yegâne sözcüsü sıfatıyla yaptığı yayınlar ve özellikle polemikçi üslubu

---

[44] Karaömerlioğlu, "*Tek Parti Döneminde Halkçılık*", s. 282-283.

[45] ….. "*Kadro*", **Kadro**, S.1, (Ocak 1932), s. 1.

[46] Kadrocuların Türk devrimine yeni bir ideoloji üretme çabası dönemin kendine özgü koşulları ile uyumludur. Ulus-devlete geçiş süreci Türkiye'nin uluslararası düzeyde yeniden konumlanması yanında siyasi ve iktisadi gücün yeniden tanımlandığı bir süreci de ifade eder. Kadro dergisi üzerine bir çalışma için bkz. Türkeş, Mustafa, "*Kadro Dergisi*", (**Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Kemalizm**, İletişim Yay, İst. 2002, C.II içinde), s. 466. Diğer bir çalışma için bkz. Tekeli, İlhan – İlkin, **Selim, Bir Cumhuriyet Öyküsü: Kadrocuları ve Kadro'yu Anlamak**, Tarih Vakfı Yurt Yay., İst. 2003.

açısından tepkiyle karşılanmış ve dergi anlaşılır olmamakla suçlanmıştır.[47] Aslında esas sorun **Kadro**'nun anlaşılmazlığından ziyade iddialı ve diğer görüşleri dışlayan tutumudur. Böylece **Kadro** daha ilk sayısından itibaren meşruiyet problemi ile karşılaşmıştır. Üstelik siyasi iradenin desteği ona bu meşruiyeti sağlamamıştır.

Siyasi rejimin ideolojisini yapma amacıyla yola çıkan **Kadro**, Cumhuriyet'in kuruluşunda doğrudan yada dolaylı olarak etkili olan iki akımı, Durkheimciliği ve Bergsonculuğu kendisine rakip olarak görmektedir. Her ne kadar eski kudretini kaybetmiş olsa da, bu dönemin en etkili akımları Durkheimcilik ve Bergsonculuktur. **Kadro**'nun ideologu Şevket Süreyya (Aydemir) ile Tunç arasında "Darülfünun" ve "yarı münevverlik" etrafında başlayan tartışma ve polemik kısa sürede her iki tarafın Türk Devrimlerini sahiplendiği ve İnkılâpları kendi felsefi görüşüne göre yorumladığı bu tartışma, Türk Devrimlerinin karakteri ve istikameti noktasında, felsefî ve siyasî bir cepheleşmeye dönüşmüştür. Ahmet Ağaoğlu ve Peyami Safa'nın da tartışmaya katılmasıyla rejimin felsefî duruşu ve zihniyeti sorgulanmaya başlamış, bu vesileyle muhafazakâr çevre fert, toplum ve devletle ilgili görüşlerini ilk defa sistemli bir şekilde ortaya koymaya başlamıştır. Bu nedenle Şevket Süreyya ile Tunç arasındaki bu tartışma Türk muhafazakârlığı açısından önemli bir dönüm noktası olmuştur.

1930'lu yılların başında ulus-devlet projesi çerçevesinde 1931'de Türk Tarih Kongresi yapılmıştır. Bu kongrede ileri sürülen tezlere karşı gösterilen reaksiyonlar öteden beri devam eden Darülfünun tartışmalarını yeniden gündeme getirmiş ve Darülfünun hocalarının Türk Tarih Tezi'ne karşı mesafeli duruşu çeşitli eleştirilere neden olmuştur. İşte Tunç'un Kadrocularla yaptığı tartışma buradan kaynaklanmaktadır. Tartışmanın başlangıcı Şevket Süreyya'nın "*Yarı Münevverler Kulübü*"[48] başlıklı yazısı ile aynı kadro içinde yer alan Burhan Asaf'ın "*Arkada Kalan Darulfünun*"[49] adlı yazılarıdır. Şevket Süreyya "yarı münevver" kavramı ile doğrudan Darülfünun mensuplarını hedef almakta ve bu kavramı şu sözlerle tanımlamaktadır:

> "(Yarı münevver) ya şahsi veya zümrevi fakat muayyen bir *cihanı telakki tarzı*'ndan mahrum olan adamdır. (...) Yarı münevver neye inanır? Yarı münevver neye bağlanır? Bunları tayin mümkün değildir. Çünkü inanış, çünkü inanıp bağlanış, bir şahsiyetin,

---

[47] Bu tenkide karşı Nurullah Ata (Ataç) **Milliyet** gazetesinde **Kadro**'yu anlayamayanları anlayışsızlıkla suçlamış, Şevket Süreyya ise bu meseleyi iyi okuyamamanın da ötesinde Türk münevverinin **Kadro**'nun düşüncelerini ciddiye almamasına bağlamıştır. Şevket Süreyya **Kadro**'yu anlayamayanları şu sözlerle nitelemektedir: "İyi okuyamayan ve okuduğunu anlayamayan insan, hiç şüphe yok ki, Türkiye'nin bütün şehirlerinde mevcuttur. **Kadro**'yu anlayanların ise azlığını berveçhi peşin kabul etmek icabeder. Fakat ciddi mevzuları ciddiyetinden tecrit edip derhal laübalileştiren ve karikatürleştiren insan tipi Türkiye'nin yalnız bir şehrinde bulunur: İstanbul'da." Bkz. (Aydemir), Şevket Süreyya, "*Yarı Münevverler Kulubü*", **Kadro**, S.8, (Ağustos 1932), s. 42.

[48] Aydemir, "*Yarı Münevverler Kulubü*", s. 40-43.

[49] Burhan Asaf, "*Arkada Kalan Darulfünun*", **Kadro**, S. 8, (Ağustos 1932), s. 47-48.

bir seciyenin alametidir. Hâlbuki yarı münevverlik, her şeyden evvel, şahsiyetsizliğin şahsiyete karşı bir reaksiyonudur. Filvaki yarı münevverin şahsiyetsizliği, bazen onda, büyük şahsiyetlere karşı bir hayranlık gibi tecelli eder görünür. Fakat buna inanmamalı. Yarı münevverde hayranlık bir şuur hadisesi değil, bir insiyaki sürükleniştir. Daha doğrusu bir moda hâlet-i ruhiyesidir."[50]

Şevket Süreyya bu sözlerle yetinmeyerek yarı münevver olarak tanımladığı kimseleri "snob", bu hali ise "snobizm" olarak isimlendirir. Yazarın şu sözleri "yarı münevver" ve "snob" olarak itham ettiği çevrenin kimliğini açıkça ortaya koymaktadır:

"Mesela, İstanbul yarı münevverleri arasında bazen Paul Valéry bazen André Gide modadır. Bu hal bazen felsefe veya içtimaiyat sahasında da görülür. Bazı zevat, bir müddet Dürkhaym'ın bir müddet de Bergson'un kuyruğundan çekerler. Yarı münevverler kulübü, devrine göre, bazen şu ismin, bazen bu ismin peşinden sürüklenir durur."[51]

Şevket Süreyya'nın yarı münevverlik tartışmasına ek olarak Burhan Asaf'ın "*Arkada Kalan Darulfünun*"[52] başlıklı yazısındaki Darülfünun'a yönelik tenkitleri tartışmayı ileri boyutlara taşır. Burhan Asaf'a göre Darülfünun mensupları Ankara'da yapılan Tarih Kongresi'ni gerektiği kadar ciddiye almamış, "İnkılâp merkezinin tarih ilmini baştan aşağı yeni bir görüşle tasfiyeye tabi tutmak cehti karşısında" kayıtsız kalmıştır. Darülfünun hocaları, Ankara'nın yarattığı hareketlerin, sözle olsun, peşi sıra gelmekte hususi bir hareketsizlik göstermişlerdir. Netice itibariyle "arkada kalan bir Darulfünun" vardır. Ona yeni bir isim değil, yeni bir cisim ve yeni bir ruh vermek Darülfünun gençliği ve inkılâba karşı ödenecek en büyük borçtur. Burhan Asaf şu sözlerle son noktayı koyar: "Vakıa şudur: İnkılâp yürüyor ve Darulfünun geridedir!"[53]

Gerek Şevket Süreyya'nın yarı münevverlik tartışması, gerekse Burhan Asaf'ın bu yazısı Darülfünun mensupları için ciddi eleştiriler ve ithamlar içermektedir. Bu ithamlar Darülfünun mensupları yanında, bir düşünür veya filozofun takipçisi olan düşünürleri ve nihayet Türk İnkılâbını Kadrocular gibi algılamayan bütün herkesi içine alır. "Bazı zevat, bir müddet Dürkhaym'ın, bir müddet de Bergson'un kuyruğundan çekerler" ifadesinin doğrudan muhatabı ise Gökalp'ın takipçileri ile Tunç'tan başkası değildir. Nitekim Tunç bu polemiğe açık ve kışkırtıcı yazıdan sonra **Yeni Türk Mecmuası**'nda "*Kadro'ya Açık Mektup*[54]" başlıklı cevabî bir yazı neşretmiştir. Tunç bu yazıda **Kadro** hareketini bir ideoloji olarak tasvip ettiğini ve kendi bakış açısı ile bu topluluğun görüşleri arasında benzerlikler olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca Darülfünun'a yönelik eleştirilerin bir kısmını da haklı bulmaktadır.

---

[50] Aydemir, "*Yarı Münevverler Kulubü*", s. 41.
[51] Aydemir, "*Yarı Münevverler Kulubü*", s. 41.
[52] Burhan Asaf, "*Arkada Kalan Darulfünun*", s. 47-48.
[53] Burhan Asaf, "*Arkada Kalan Darulfünun*", s. 48.
[54] Tunç, "*Kadro'ya Açık Mektup*", **Yeni Türk Mecmuası**, I/1, (Teşrinievvel 1932), s. 70-74.

Ona göre Darülfünun'un geride kalması mensupları arasında felsefî bir kültürün teşekkül etmemesi ve Darülfünun'un hükümet merkezine, yani rejimin merkezine uzak kalmasından kaynaklanmaktadır.[55]

Bütün bu tenkitler Tunç açısından anlaşılabilir şeylerdir. Fakat Şevket Süreyya'nın "bazı zevat, bir müddet Dürkhaym'ın, bir müddet de Bergson'un kuyruğundan çekerler" ifadesi Tunç açısından hiç de kabul edilebilecek bir şey değildir. Çünkü yukarıda da belirttiğimiz gibi Tunç Cumhuriyetin kuruluşu ve fikrî temellerinin oluşmasında Bergson felsefesi ve Dergâh mecmuasının önemli bir rolü olduğunu düşünmektedir. Ona göre **Dergâh** mecmuasında, Türk inkılâbı ile başlayan ve inkılâp zihniyetinin istikametini oluşturan ana düşünce Bergson'un "*durée*" kavramıdır. Bu kavram bütün varlığın bir *durée*, yani sürekli bir "oluş" ve "yaratış" olduğu tezine dayanmaktadır. Tunç buradan hareketle Bergson felsefesinin kurucu rolüne işaret etmektedir.[56]

Tunç, inkılâbın ideolojisini yapmaya soyunan **Kadro**'nun da esasen bu ana mefhumdan hareket ettiğini, **Kadro**'nun iktisadi görüşlerinin bu felsefi görüşlerle ısındığı için bu kadar kuvvetli olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre **Kadro** bu ana mefhumu (*durée*) kâmil bir şuur ve yakînî bir bilgi haline getirdiği ölçüde başarılı olacak, inkılâbın kapsamı ve ehemmiyeti yaratıcı bir realite olarak kendisini gösterecektir. Tunç bu düşüncelerle **Kadr**o'yu Bergsoncu bir düşünce zemininde dengelemeye çalışırken onu Bergsoncu felsefe ile irtibatlandırarak bir bakıma izlemesi gereken yolu da çizmektedir. Ona göre Bergson'la alakadar olabilmek ve Bergson'u anlamak, Bergson'un açtığı zihniyet istikametini kavramak an'anevi zihincilikten ebediyen ayrılarak "inkılâp" mefhumunu yalnız ideoloji ile değil, yeni bir varlık ve bilgi nazariyesinin temelleri üzerine kurmayı gerektirir. Bu yolu izlemeyen bir ideolojinin ise inanç'tan hareket eden ilm-i kelam'dan farkı yoktur. İşte, düşünüre göre, **Kadro**'nun henüz eksik ve açık olan en mühim boşluğu buradadır. Bu boşluğun doldurulması ise ancak Bergson'un kuyruğundan değil, fakat zihniyeti istikametinden gitmekle mümkündür.[57] Tunç inkılâbın ideolojisinin nasıl bir felsefeye dayanması gerektiğini ise şu sözlerle dile getirmektedir:

> "O halde herhangi bir dünya buhranında ve inkılâplar karşısında ideolojiye yarayabilecek unsurları, teknik ihtiyaç ve rasyonalizm zihniyeti üzerine kurulmuş ilimlerden değil, her an yenileşen, maziyi halde sürükleyen ve yaratıcı bir seyir ile

[55] Tunç, "*Kadro'ya Açık Mektup*", s. 73-74.
[56] Tunç, "*Kadro'ya Açık Mektup*", s. 71.
[57] Tunç, "*Kadro'ya Açık Mektup*", s. 71.

mütemadiyen tekevvün eden "kâinat" ve "hayat"ın yaratıcı seyrini kavramaya çalışan, yani hendeseci ve mekanist olmayan bir felsefeden beklemek lazımdır."[58]

Tunç "yaratıcı bir seyir" içinde "hendeseci ve mekanist olmayan bir felsefe"nin inkılâbın felsefesini yapabileceğini söyleyerek bir bakıma bu anlayışın inkılâpların arkasındaki görüş olduğunu ifade etmiş olmaktadır. Dolayısıyla mekanist ve hendeseci olmayan bir felsefe olarak Bergson felsefesi öne çıkmaktadır. İdeolojilerin felsefi bir anlayış çerçevesinde hayatiyet bulduğuna işaret eden Tunç Kadrocuların da yarı münevverlikten kurtulmaları için bu anlayışa ermeleri gerektiğini belirtmektedir. Eğer "ilim" ve "felsefe" adıyla biri "müspet" diğeri "hayalî" iki bilgi mevcut olduğu zehabında devam edilir ve asıl muteber felsefenin hendese ve mekanik prensipleri dairesinde olması gerekeceği –ki Tunç'un görüşüne göre hâlâ hakim olan da budur-bütün üniversitelerde en kuvvetli bir an'ane halinde yaşatılırsa, hakiki "varlık" ve "hayat"ın istediği mahiyette felsefi bir zihniyet, orada "plan", burada "kadro" gibi "mahdut organlar" içinde mahpus kalmaktan kurtulamayacaktır.[59]

Şevket Süreyya, Tunç'un bu açık mektubuna "*Bergsonizm Yahut Bir Korkunun Felsefi İfadesi*"[60] adlı bir yazı ile cevap vermiş ve bu yazıda Tunç'un düşünceleriyle kendisininki arasındaki farklılıkları net bir şekilde ortaya koymuştur. Şevket Süreyya söz konusu yazısında **Kadro**'nun, Bergsonculuğun tam zıddı bir felsefeyi temsil ettiğini, inkılâbın "cemiyetçi", "maddeci" ve "dinamik" bir felsefeye ihtiyacı olduğunu kesin bir dille ifade etmektedir:

"Biz, inkılâpçı, cemiyetçi, maddeci ve dinamik bir felsefeye muhtacız. Kadro, ancak bir cemiyet hareketi olan ve harp sonunun bütün cemiyet hareketleri içinde, içtimailiği, kanuniyeti ve tarihi zarureti, yani Bergsonizmin berveçh-i peşin reddettiği bütün vasıfları en ziyade temsil eder hareketlerden biri olan Türk İnkılâbının muhtaç olduğu inkılâpçı, cemiyetçi, maddeci ve dinamik izah tarzını müdafaa için çıkıyor."[61]

Şevket Süreyya "Biz, inkılâpçı, cemiyetçi, maddeci ve dinamik bir felsefeye muhtacız" sözleriyle **Kadro**'nun dünya görüşünü açıkça ifade etmektedir. Ona göre Bergson felsefesi üzerinde durmak **Kadro**'nun yazılarını "metafizik bir idealizm" tartışması üzerinde hareketsizleştirmekten başka bir şey değildir. Kadro'nun Bergsonizmle hiç bir alakası yoktur; üstelik kendisine bu anlayışı rakip olarak görmektedir. Şevket Süreyya iki akım arasındaki bu farklılığı şu sözlerle dile getirmektedir:

---

[58] Tunç, "*Kadro'ya Açık Mektup*", s. 73.
[59] Tunç, "*Kadro'ya Açık Mektup*", s. 78.
[60] (Aydemir), Şevket Süreyya, "*Bergsonizm Yahut Bir Korkunun Felsefi İfadesi*", **Kadro**, S.11, (Kasım 1932), s. 43-50.
[61] Aydemir, "*Bergsonizm Yahut Bir Korkunun Felsefi İfadesi*", s. 44.

"Kadro'ya bir fikrî müttekâ gibi tavsiye ettiğiniz Bergson zihniyetiyle bizim, hem ideolojik esaslarımız, hem imanımızın mahiyeti arasında, daha esasından bir keyfiyet ayrılığı ve bir bağdaşamamazlık vardır. (…) Türk İnkılâbının tarihi zaruretini ve bunun şümulünü ve orijinalitesini müdafaa eden Kadro ile sizin inkılâp nesline yaptığınız tavsiye arasında tam bir tezat vardır."[62]

Tartışmanın Türk İnkılâbı'nın ruhçu veya maddeci bir ideolojiye sahip olduğu noktasında devam ettiği görülmektedir. Bununla birlikte her iki görüş de Türk inkılâbında müttefik, inkılâbın mahiyet ve istikametinde ise farklılık göstermektedir. Şevket Süreyya Türk münevverinin ancak, inkılâpçı, cemiyetçi, maddeci, dinamik, determinist ve milli kurtuluşçu bir cihanı telakki etmesi gerektiğini ifade derken Tunç da Bergson'un "yaratıcı oluş" fikri çerçevesinde inkılâpları yorumlamaktadır.[63] Tunç "*Kadroya İkinci Açık Mektup*"[64]unda Türk İnkılâbı'nın alacağı istikametin Bergson felsefesinden bağımsız olamayacağını savunmuş, buna karşılık Şevket Süreyya da "*Bergson Bahsi ve Hürriyet Telakkimiz*"[65] adlı yazısıyla diyalektik materyalizmi ve Bergson felsefesi ile farklarını izah etmiştir. Tartışmanın bundan sonraki kısmı ideolojik zeminin dışında tamemen felsefî alanda cereyan etmiştir.

Tunç bu tartışmalardan sonra yazdığı/yazma ihtiyacı duyduğu "*İnkılâbımızın Hayati, Ruhi Mahiyeti*"[66] adlı yazısıyla Türk İnkılâbının felsefesini ve dayandığı temel ilkeleri Bergsoncu bir açıdan izah etmekte, bu yazıyla bir bakıma Türk İnkılâbının ideolojisini yapma konusunda önceliğin Bergsonculuğa ait olduğu mesajını vermektedir. Cumhuriyet'in onuncu yılına gelindiğinde bütün mütefekkirleri geride bırakılan yaşayışlarla yaratılmakta olan "dirim"leri karşılaştırmaya ve bir değerlendirme yapmaya davet eden Tunç rejimin "kıymetler" üzerinden bir değerlendirmesini yapmaktadır. Ona göre her inkılâp esas itibariyle bir "kıymetler

---

[62] Aydemir, "*Bergsonizm Yahut Bir Korkunun Felsefi İfadesi*", s. 45.

[63] Peyami Safa 1939'da yazdığı "*Türk İnkılâbı Maddeci midir, Ruhçu mu?*" adlı yazısında her iki dünya görüşü bakımından Türk inkılâbının felsefi temellerini sorgulamaktadır. Ona göre Türk İnkılâbı İstiklal Savaşı sırasında tamamen ruhçu görünmektedir. Zafer ruhçu görüşü tadil eden garbçı bir fikir verasetiyle, yani Bergsonculukla gelmiştir. Fakat bu anlayış her şeyden önce millî olanı dinî olandan ayırmış ve dinî bir spiritüalizme kapısını kapamıştır. Diğer taraftan Türk inkılâbının görüşü tarihin maddeci görüşünden de uzaktır. Çünkü Türkiye'nin iktisadî bir tarihi bile henüz yapılmamıştır. Bu nedenle Türk inkılâbını iktisadî temellere oturtmaya çalışan *Kadro* böyle bir tarihi ortaya koymadan, mantikî istidlâl yoluyla, yani tarih vâkıalarını teker teker müşahede ve tetkike lüzum görmeden, kısaca metodsuz veya tarihî maddeciliğin boşlukta sallanan müstear metoduyla bir nazariye kurmaya çalışmışlardır. Peyami Safa'nın deyişiyle bunlar "tarihsiz tarihî maddecilerimiz"dir. Peyami Safa'ya göre Türk İnkılâbı hiç bir fikir hareketinde maddeci görüşü benimsememiştir; fakat dini ruhçu görüşten de olanca hızile uzaklaşmıştır. Ona göre Türk İnkılâbının felsefesi "millî bir ruhçuluk"tur. Fakat bu ruhçuluk "reel ve müspet" bir ruhçuluktur. Bu, onun munis ve mutedil bir maddeciliğe elini uzatmasına mani değildir. Bu bakımdan "Türk İnkılâbı, kendisine has dünya görüşü ile tahlil ve izah edilmedikçe felsefi bir düşünce prensibinden mahrum görünebilir; fakat mahsulü olduğu fikir cereyanları elenir ve tasnif edilirse, dünya kültür tarihinin hangi büyük nazım fikirlerine akraba olduğu gösterilebilir". Bkz. Peyami Safa, "*Türk İnkılâbı Maddeci midir, Ruhçu mu?*", **Cumhuriyet**, 25 Şubat 1939, s. 3.

[64] Tunç, "*Kadro'ya İkinci Açık Mektup*", **Yeni Türk Mecmuası**, I/4, (İkincikanun 1933), s. 328-332.

[65] (Aydemir), Şevket Süreyya, "*Bergson Bahsi ve Hürriyet Telakkimiz*", **Kadro**, S.13, (İkinci Kanun 1933), s. 42-46.

[66] Tunç, "*İnkılâbımızın Hayati, Ruhi Mahiyeti*", **Yeni Türk Mecmuası**, I/11, (Teşrinievvel 1932), s. 928-934.

yıkımı" ama aynı zamanda bir "kıymetler yapımı"dır. Yıkılan ve yapılan kıymetlerin mahiyeti mevcut durumun izahı bakımından önemlidir.

Tunç Türk İnkılâbını felsefî açıdan izah ederken birkaç kavram üzerinde durmaktadır. Bunlar kıymetler, içgüdüler, akıl ve zekâdır. Kıymet denilen şey insanın benimsediği, maddî ve manevî kişiliğinin temeli saydığı bir takım hayatî, ruhî ve içtimaî kuvvetlerden oluşmaktadır. İşte bu noktada içgüdü (*sevk-i tabii*) kavramı ile karşılaşırız. Bu kuvvetlerin mahiyetini daha iyi kavrayabilmek için yaşama vasıtalarından biri olan içgüdülere başvurmak gerekir. İçgüdüler, düşünürün ifadesiyle "hayatın bütün ana temayüllerini birden ifade eden sevk-i tabii yaşama vasıtalarımızın en eski ve en sarsılmaz vasıtalarından biri" ve belki de ilkidir. Felsefe açısından akıl ve zekânın içgüdülerden bağımsız olmadığını ifade eden Tunç buradan hareketle içgüdüleri hesaba katmayan bir bilgi teorisinin yapılamayacağını, yapılsa bile etkili olamayacağını ileri sürmektedir.[67]

İçgüdü kavramını hayatın merkezine koyan düşünür bu kavram üzerinden rasyonalist ve determinist yaklaşımları da eleştirmektedir. Ona göre insan yaşamına akıl ve ilmin mefhumları değil, sezgi ve içgüdüler yön vermektedir. Bir sanat eseri, bir din veya büyük bir felsefi sistem ve hatta ilmi faaliyetin sırf akıldan doğmadığını belirten Tunç faraziye ve nazariyelerin de en derin ilhamlarını içgüdülerden aldığını ifade eder. Ona göre ahlaki, estetik (*bedii*) ve dini hislerin tekâmülü akıl veya zekânın bir tekâmülü değil, bu tekâmülün içgüdüler üzerine kurulmuş olan teessür hayatının bir tekâmülüdür. Nitekim bütün tekâmüllerde içgüdülerle teessür hayatının birlikteliğini görmek mümkündür. Bu bakımdan zekâyı içgüdüden kesin bir şekilde ayırıp onun zıddı göstermek mümkün değildir. "Katmerli çiçeklerin asılları nasıl yabani çiçeklerse, en yüksek his ve fikirlerimizin anaları da insiyaklardır. Bunlara vakıf olmadan hayatın bütün tezahürlerini anlamak asla kabil değildir." Nihayet bütün insani girişimlerin esas amacını gösteren içgüdülerdir; akıl ancak bunlara ulaşmanın araçlarını keşfeder.[68]

Tunç'a göre, bütün milletlerde ortak olarak yaşatılan bazı ana içgüdüler vardır. Bu içgüdüler kıymet kavramı ile alakalıdır. Bu bakımdan içgüdü kavramı ve bunların yaşatılma biçimlerinin ortaya konulması İnkılâp'tan önceki kıymetlerden bir kısmının niçin yıkıldığını anlamamıza yardımcı olacaktır. Tunç'a göre Osmanlı

[67] Tunç, "*İnkılâbımızın Hayati, Ruhi Mahiyeti*", s. 928.
[68] Tunç, "*İnkılâbımızın Hayati, Ruhi Mahiyeti*", s. 929. Tunç'a göre Hilmi Ziya Ülken'in de **İnsani Vatanperverlik**'te Türk düşünce üslubunu araması Türk ırkının insiyaklarını keşfetmek içindir. Buradan anlaşılıyor ki Tunç milli içgüdüleri oldukça önemsemektedir. Ona göre Türk İnkılâbı ile içgüdülerimize uygun bir yaşama kültürü oluşmuştur. Fakat inkılâpların sunmakta olduğu imkânları değerlendirebilmek için içgüdülerin yeniden değerlendirilmesi zorunludur. Bkz. Aynı yer.

İmparatorluğu'nun yıkım günlerinde sükûn ve istikrar bozulmuş, eğitim, toplum, hukuk ve siyaset gibi sosyal yaşamın her alanında olumsuz bir hava hâkim olmuştur. Kendi bütünlüğünü ve birliğini yaşayamayan bir hayatta denge ve istikrar olamayacağı için ruhlarda büyük hayatî istekleri uyuşmuş, temel istekler sönmüştür. Böylece tarihin en tanınan ve en güçlü milleti kendi iradesini temsil eden bir iktidar ve iradeden mahrum kalmış, bunun tabii sonucu olarak bir milletin ruhunu inkişaf ettiren dil de yüz üstü bırakılmış, vatan toprakları sömürge halindeki eyaletlere dönüşmüş, nihayet tabii muhitini ve aidiyetini kaybetmiştir. Ana içgüdüler ezildiği için bunlardan canlı tesirler alamayan "akıl" ve "zekâ" da "kupkuru ve boşlukta işleyen bir tecrit makinesi" haline gelmiş, dört taraftan aşınmış, mefhumlar da manasızlaşmıştır.[69]

Ana içgüdülerden ancak birkaç tanesinin ezilmesinden doğan bu neticelerin birbiri ile olan mantıkî bağlarına bakıldığı zaman içgüdülerin çok derin etkileri olduğu ortaya çıkmaktadır. Ne var ki bu halde bile ezilen içgüdüler kaybolmayacak, şuurumuzun altında adeta urlaşarak hiç haberimiz olmadan ruhumuzu kemirip duracaktır. İşte Cumhuriyet düzenini doğuran Türk inkılâbının "Büyük Başı", bu vaziyete düşmüş bir dünya içinden "dâhiyane bir hads" ile yükselerek "Türk dirimi" için bütün dünyaya direnmiş ve her şeyden evvel, "ezilmiş ana insiyakları toplayan bir prensipten" hareket etmiştir. Bu prensip ise "Hâkimiyet bilâkaydüşart milletindir" sözüyle tezahür etmektedir. Nitekim millet iradesine tercüman olan bu dört kelime Anadolu'nun ortasından çevreye doğru yayıldıkça ruhlar kımıldanıp doğrulmaya ve nihayet merkezden çevreye doğru tek bir hedefe doğru kuvvetlenmeye başlamıştır. Dolayısıyla bu hareket milletin kendi şahsiyetini bulmasından başka bir şey değildir.[70]

Böylece "çürüyen Babıâli Hükümeti ve onun hükümdarı" ortadan kaldırılmış, bunların muhiti de artık bir merkez olmaktan çıkarılmıştır. Bunun yerine Cumhuriyet düzeni yeni bir "Ankara Muhiti" yaratmıştır. Diğer taraftan Türk milletinin hançeresine daha uygun harflerle bu dilin dehasına uyacak bir "yazı dili"ne ulaşılmıştır. Namık Kemal'in özlediği mücerret vatan şimdilerde teşekkül etmiştir. Kısaca, bütün bu faaliyetler içgüdülerin hürriyeti ile birlikte değişen dünya görüşünün bir eseridir. İmar, şimendifer, fabrika, ticaret, sağlık alanlarındaki faaliyetler dünya anlayışımızın ne kadar değiştiğini gösteren müspet delillerdir.[71]

---

[69] Tunç, "*İnkılâbımızın Hayati, Ruhi Mahiyeti*", s. 930.
[70] Tunç, "*İnkılâbımızın Hayati, Ruhi Mahiyeti*", s. 931.
[71] Tunç, "*İnkılâbımızın Hayati, Ruhi Mahiyeti*", s. 934.

İçgüdülerin uyanmasıyla ortaya çıkan "kıymetler" Atatürk sayesinde hayat bulmuştur. Tunç'a göre bütün bunların başarılması "Gazi"nin dehası ve yüksek hadsi ilmin en son verimlerine uygun olan bu "varlık sırrı"nı bir "iman" halinde duyarak bütün millete sirayet ettirmek vazifesini üzerine alması ve bunun için canı bahasına savaşmaya azmetmiş olması"dır. Tunç bu yüksek duyuş ve zekâyı, zekânın son sınırı olarak görmektedir. Çünkü ona göre burada içgüdünün somut idraki ile zekânın geçmiş ve geleceğe uzanan soyut ve aklî tasavvurlarının biribirleriyle kaynaşma ve çiftleşmelerinden meydana gelen orijinal bir terkip, yani bir "hads" vardır. Tunç'a göre içgüdü ile zekâyı kucaklayan bu hads olmasa, Türk İnkılâbı "kendisine mahsus seciye ve üslûbunu", "şuurlaşmış temadisini" idrak etmesi mümkün olmayacaktı. Bu bakımdan Atatürk'ün "hads"iyle şuurunu bulan Türk İnkılâbı ezilen içgüdüleri önem derecesine göre sırasıyla hürriyet ve inkişaflarına kavuşturmanın bir tarihi olmuştur. Artık bundan sonraki ülkü "vatan ile cemiyetin birbirleriyle hayatî kaynaşmasının muasır ve ilerleyen bir mahiyet alması"dır.[72]

Tunç'un kıymetler açısından yaptığı değerlendirmelere bakılırsa yıkılan kıymetler geçmişin kayıpları, yapılan kıymetler ise halkın iradesidir. Ona göre, Türk İnkılâbı ile içgüdülerimize uygun bir yaşama kültürü oluşmuş, her alanda yeni bir canlılık ve dinamizm hâkim olmuştur. Bu bakımdan Türk inkılâbını Bergsoncu bir idealizmle yoğurmaya çalışan Tunç toplumsal insiyakların canlı tutularak inkılâpların desteklenmesi gerektiği sonucuna ulaşmaktadır.

[72] Tunç, "*İnkılâbımızın Hayati, Ruhi Mahiyeti*", **Yeni Türk Mecmuası**, I/11, (Teşrinievvel 1932), s. 934.

B. MUHAFAZAKÂRLIK VE BERGSONCULUK

Mustafa Şekip Tunç Türk muhafazakârlığının önemli isimlerinden biri olarak kabul edilmektedir. Gerek Cumhuriyet dönemi muhafazakârlığı, gerekse Bergsonculuk ve Tunç üzerine yapılan çalışmalarda Tunç Bergsoncu ve muhafazakâr olarak nitelendirilmiştir. Tunç muhafazakâr bir düşünür müdür? Muhafazakâr ise ne ölçüde muhafazakârdır? Bergsonculukla muhafazakârlık arasında ne gibi ilişkiler bulunmaktadır? Bu soruları cevaplayabilmek için öncelikle muhafazakârlığın bir ideoloji olarak ortaya çıkışı ve Türk muhafazakârlığının varlık koşullarına kısaca göz atmak gerekir.

Siyasi bir düşünce ve spesifik bir ideoloji olarak muhafazakârlık XVIII. yüzyıl Aydınlanma düşüncesi ve onu izleyen büyük sosyal, siyasi ve iktisadi gelişmelere bir tepki olarak doğmuştur. Özellikle Fransız Devrimi muhafazakârlığın siyasi şartlarını oluşturan sürecin başlangıcı olarak kabul edilir. Bu açıdan muhafazakârlık Fransız Devrimi'nin felsefi temellerini hazırlayan Aydınlanma filozoflarına yöneltilen eleştirilerin meydana getirdiği bir ideoloji olarak ortaya çıkmıştır.[73] Ne var ki bu ideoloji ortaya çıkışından itibaren farklı sosyal, kültürel yapı ve farklı siyasi tecrübelerde farklı karakterde birçok muhafazakârlık türünü doğurmuştur.

Türkiye'de Batılı anlamda bir muhafazakârlığın varlığı sosyal, siyasi ve kültürel şartlarla birlikte düşünülmesi gereken bir konudur. Bir Türk muhafazakârlığının varlığından söz etmek yerine muhafazakârlığın tarihsel taşıyıcıları üzerinde durmak daha doğru görünmektedir. Muhafazakâr bir çizginin oluşmasında en önemli parametrelerden biri 1930'lu yılların başındaki gelişmelerdir. İrem'in ifadesiyle, ulus-devletin topyekün bir toplumsal modernleşme hareketinin örgütleyicisi olarak tanındığı 1920'li yılların sonu ve 1930'lu yıllar modern Türk muhafazakârlığının da kendi felsefi kaynaklarını belirginleştirdiği kritik dönemlerdir. Türk milliyetçiliği ve kemalizmin ideolojik bir zemine oturtulması çabaları muhafazakâr kimliklerin kemalist çizgiden ayrışmasına ve kendine özgü bir modernlik anlayışı geliştirmelerine neden olmuştur.[74] Cumhuriyet'in her şeyi yeni baştan kurmaya çalışan modernlik

---

[73] Özipek, Bekir Berat, *"Muhafazakârlık, Devrim ve Türkiye"*, (**Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık**, İletişim Yay, İst. 2003, C.V içinde), s. 66. Muhafazakârlığın çoğu kez Aydınlanma karşıtı bir akım olarak tanımlanmasına karşın Özipek bu ikisi arasına kesin bir çizgi çekmenin mümkün olmadığını belirtmektedir. Muhafazakârların çoğu Aydınlanma'yı mahkûm ettikleri halde David Hume gibi Aydınlanmacı ve muhafazakâr düşünürler de vardır. Özipek, Muller'e atıfla; "Aydınlanma içinde pek çok akım vardır ve bunlardan bir kısmı muhafazakârdır" şeklinde bir açıklamayı muhafazakârlığın aydınlanma karşıtlığı açısından lüzumlu görmektedir. Bkz. Özipek, Aynı yer, Dipnot: 2, s. 83.

[74] İrem, Nazım, "*Muhafazakâr Modernlik, 'Diğer Batı' ve Türkiye'de Bergsonculuk*", **Toplum ve Bilim**, S.82, (Güz 1999), s. 142. Zürcher 1920 ortalarının siyasal tartışmalarında ve iktidar mücadelelerinde felsefi bir kavram olarak muhafazakârlığın önemli bir rol oynamadığını belirtmektedir. Bkz. Zürcher, Erik Jan, "*Terakkîperver*

anlayışı karşısında bu sürece dâhil olan ve süreci etkilemeye çalışan muhafazakâr kimliklerin ortaya çıkmaya başlaması da bu döneme denk düşer. Tunç'un toplumsal, kültürel, siyasi ve ideolojik boyutlarıyla muhafazakâr görüşleri de aşağı yukarı bu tarihlerde belirginleşmeye başlamıştır.

Türk muhafazakârlığı esas olarak kültürel bir karaktere sahiptir. Bu zihniyet sosyal ve siyasi kategorileri kültürel kategorilere dönüştürerek kendisini kültürel bir alanda temellendirmiştir. Bu tercihin muhafazakârlığın politik varlığını etkileyen sosyal ve siyasi şartlardan kaynaklandığı konusunda hemen hemen görüş birliği vardır. Bununla birlikte Muhafazakârlığın Cumhuriyet ve Kemalizm'le çelişkili ilişkisine dikkati çeken Çiğdem, kültürel muhafazakârlığın varlığını sürdürebilmek için Cumhuriyet'in siyasi hedeflerine mesafeli kaldığını, çünkü muhafazakârlığın siyasi yorumunun bu zihniyeti taşıyacak bir toplumsal sınıfa ihtiyaç duyduğunu belirtmektedir. Başka bir deyimle kültürel muhafazakârlık seçkinler düzeyinde yürütülebilecek bir projedir. Bu yüzden kültürel muhafazakârlık modern Türkiye tarihinde, siyasal olarak çekinik, kültürel olarak atak bir gelişim çizgisi takip etmiştir.[75]

Türk muhafazakârlığı felsefî derinliğini özellikle Bergson'un akılcı ve pozitivist felsefeye yönelttiği eleştiriler içinde kazanmıştır.[76] Bergsonculuk "Diğer Batı"yı doğuran kaynaklardan birisi olarak, muhafazakâr çevrelerin Türk modernizminin doğası hakkındaki değerlendirmelerini derinden etkilemiş, muhafazakâr bir modernlik anlayışının felsefi ve siyasi temellerini oluşturmuştur. Bergson'un "oluş", "süre", "hayat hamlesi", "tekâmül", "açık ve kapalı toplum" gibi temel kavramları muhafazakâr çevrelere, Cumhuriyet rejimine geçiş olarak tecrübe edilen sosyal ve siyasi değişimi isimlendirme ve kavramsallaştırma imkânı sağlamıştır. 1930'lu yılların başından itibaren Peyami Safa, İsmayıl Hakkı, Ahmet Ağaoğlu ve Hilmi Ziya Ülken'in de aralarında bulunduğu fikir adamları üzerinde etkili olmuş, anti-zihinci bir çerçeve içinde olgunlaşan siyaset anlayışı bu akımın temel kavramlarıyla zenginleşerek

---

Cumhuriyet Fırkası ve Siyasal Muhafazakârlık", (çev. Özgür Gökmen), (**Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık**, İletişim Yay, İst. 2003, C.V içinde), s. 42. "Bir Türk muhafazakârlığı nasıl varsayılabilir yada kavramsallaştırılabilir?" sorusundan hareket eden Fırat Mollaer ise Türk muhafazakârlığının tarihsel taşıyıcıları üzerinde durarak Türk muhafazakârlığına bir milat belirlemek gerekirse bunun Kemalist Devrim'le bilincine ulaştığına işaret etmektedir. Bkz. Mollaer, Fırat, **Türkiye'de Liberal Muhafazakârlık ve Nurettin Topçu**, Dergâh Yay., İst. 2008, s. 72-73.

[75] Çiğdem, Ahmet, *"Sunuş",* (**Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık**, İletişim Yay, İst. 2003, C.V içinde), s. 19.

[76] İrem, *"Bir Değişim Siyaseti Olarak Türkiye'de Cumhuriyetçi Muhafazakârlık: Temel Kavramlar Üzerine Değerlendirmeler"*, (**Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık**, İletişim Yay, İst. 2003, C.V içinde), s. 109.

milliyetçi-muhafazakâr bir söylemin gelişmesine neden olmuştur.[77] Bu söylem daha sonra Cumhuriyet modernliğini akılcı, liberal ve sosyalist cereyanlara karşı ilerleme fikriyle yoğurarak kültürel tarafı ağır basan bir hareket haline getirmiştir.

1. "Şuurlu Muhafazakârlık"

Bergson felsefesini Cumhuriyet modernliği açısından yaratıcı ve özgün bir kaynak olarak gören Tunç bu felsefenin temel kavramlarını siyasallaştırmaktan ziyade "bir kültür görüşü" olarak Türk modernliği ile uzlaştırmaya çalışmıştır. Ne var ki Tunç fikir hayatının son dönemlerine kadar kendisini "muhafazakâr" olarak tanımlamaktan özellikle kaçınmıştır. Bunun en önemli nedeni muhafazakârlığın bir tür "gericilik" şeklinde algılanmasıdır. Düşünür bu kavramı 1954'teki bir yazısında CHP'nin politikalarından ödün vermeyen, gelişmelere kapalı, tek tipçi ve yobaz tutumunu tasvir etmek için kullanmaktadır.[78] Bununla birlikte onun görüşlerinin tümüne bakıldığında, özellikle kültür, toplum, devlet ve medeniyet konusundaki görüşleri itibariyle muhafazakâr bir düşünür olarak kabul edilebilir. Nitekim kendisi de söz konusu yazıdan iki yıl sonra "şuurlu muhafazakârlık" kavramını geliştirerek "CHP muhafazakârlık"ından kendisini farklılaştırmıştır.[79]

Muhafazakârlık, modernlik ve milliyetçilik Tunç'un düşüncelerinin ortak paydasıdır. Fakat o, ne bütün değerlerin geçmişte aranması gerektiğini savunan an'aneciler gibi muhafazakâr, ne geçmişi tamamen silip her şeyi yeni baştan kurmaya çalışan devrimciler gibi modern, ne de Türk milletinin ırkî üstünlüğünü savunan ırkçı bir milliyetçidir. O, tam olarak ifadesini Bergson'da bulan tekâmülcü bir anlayışa sahiptir. Düşünür tıpkı Bergson gibi, bütün varlığı ve olayları "oluş" ve "tekâmül" çerçevesinde değerlendirmektedir. Bu bakımdan muhafazakârlık, modernlik ve milliyetçilik onun düşüncesinde Bergsoncu bir senteze kavuşmaktadır. Tunç bu sentezi şu sözlerle yansıtmaktadır:

> "Tarih ve hayat değişme ve muhafaza etme karakterlerini daima birlikte taşır. Muhafaza etmeden sadece değişmek yokluktan yokluğa gitmektir. Değişme olmadan da sadece muhafaza etmek hiç bir şeyi muhafaza edemez. Çünkü tarih ve hayatın tazeliğini muhafaza edebilmesi bu iki esas karakterin bulunmasına bağlıdır."[80]

---

[77] İrem, "*Muhafazakâr Modernlik, 'Diğer Batı' ve Türkiye'de Bergsonculuk*", s. 143.
[78] Tunç, "*Muhafazakârlık ve Liberallik*", **Türk Düşüncesi**, I/2, (1 Ocak 1954), s. 89.
[79] Tunç'un "şuurlu muhafazakârlık" deyimi liberalizmin iktisadi hayatı yücelten, sınırsız refah isteyen, maddi kazanç ve serveti öne çıkaran politikalarına karşı tabii bir reaksiyon olarak ortaya çıkmıştır. Buna göre muhafazakârların görevi bu maddi gidişi durdurmaktır. Çünkü insanlar yalnız maddi bir dünyada yaşamamaktadır. Bunun yanında manevi hayat ve onun değerleri vardır. Tunç muhafazakârlık kavramını Tek Parti zihniyeti ve ananecilikten ayırmak için "şuurlu" tabiriyle farklılaştırmaktadır. Bkz. Tunç, "*Liberallik ve Şuurlu Muhafazakârlık*", **Türk Yurdu**, 258, (Temmuz 1956), s. 1-4.
[80] Tunç, "*Medeniyet ve Emniyet*", **Cumhuriyet**, 4 Birinci Teşrin 1942, s. 2.

Tunç bu ifadelerde özellikle tarih ve hayatın canlı ve hareketli karakterini vurgulayarak değişim ve muhafazanın birlikteliğine işaret etmektedir. Esasen bütün varlığı ve olayları "oluş" fikrine bağlayan bir düşünürün yalnızca muhafaza etmeyi düşünen an'aneciliği yahut kaynağını XVIII. yüzyıldan alan düz bir ilerleme anlayışını savunması kendi fikriyatı açısından isabetli değildir. Nitekim Tunç "değişim" ve "ilerleme" gibi her iki realiteyi içinde barındıran "üçüncü bir yol" tutmuştur.[81]

Cumhuriyet'in kurulduğu tarihlerden itibaren Tunç'un muhafazakârlık, milliyetçilik ve modernlik açısından dengeli bir siyaseti benimsediği görülmektedir. Cumhuriyetin henüz kurulduğu tarihlerde "münevver" kavramı etrafında yaptığı değerlendirmeler Türk devrimleri, geçmişin değerleri ve geleceğin hedefleri bakımından, kısaca "ananecilik" ve "devrimcilik" açısından önemli vurgulara sahiptir. Tunç'a göre gerçek münevver her şeyden önce fikir hayatının ilerlemesine hizmet etmekle görevlidir; hasbî bir fikre ancak fikir heyecanıyla erişebilir. Bu bakımdan gerçek münevverler ne ihtilalci, ne de an'anecilerdir. Münevver, an'anelerin insanı barışsever kılan muhitini, zaruret ve meşruiyetlerini takdir eder; geçmişi hatırlatan ve yaşatan kıymetli mesâi ve yadigârlarda dindarâne bir heyecan ve cazibe bulur, fakat hiç bir zaman tam olarak an'aneci olamaz. Çünkü bu mirastan kuvvet ve saadet almakla birlikte "mazinin gözü bağlı bir esiri" olmayı cazip bulmaz, asıl görevinin bu mirasın sağlam, doğru, canlı, tabiat ve akla uygun taraflarını seçmek olduğunu bilir.[82]

Münevverin görevi bununla sınırlı değildir. Münevver aynı zamanda, merak ve yeniliklerin mevcudu tahrip edeceği fikrine saplanan an'anecilerin aksine yüzeysel olanı bırakarak derinlikli olana nüfuz eder ve karanlıkları silmek suretiyle açık ve serbest fikirlerin ışığı altında yaşamanın yolunu gösterir. Çünkü insanın asıl fonksiyonunun "faal ve yaratıcı bir kudret" olduğunu bilir. Bununla birlikte yenilikleri de an'anelere yaptıkları gibi dikkatli ve objektif bir şekilde gözden geçirir. Dahası, ihtilalcilerin aceleciliği (*telaş*) ve asabiyetlerine, an'anecilerin tereddüt ve feveranlarına (*tevahhuş*), lafazanların ise boş sözlerine aldırmaz.[83]

Tunç'u "muhafazakâr" bir düşünür kabul ettiğimize göre onu konumlandıracağımız yer tam da kendisinin "münevver" sözcüğü etrafında çizdiği portreye tekabül etmektedir. Tunç münevver kavramıyla muhafazakârlığın sınırlarını çizerken devrimler karşısında muhafazakâr çevrenin nasıl bir tutum alması

---

[81] Aynı anlayışı Tanpınar "devam ederek değişmek, değişerek devam etmek" şeklinde formüle etmiştir. Bkz. Tanpınar, Ahmet Hamdi, **Huzur**, Yapı Kredi Yay, İst. 2003; Tanpınar, Ahmet Hamdi, **Beş Şehir**, Yapı Kredi Yay., İst. 2001.
[82] Tunç, "*Tam Manasıyla Münevver*", **Milli Mecmua**, I/3, (1 Kânunuevvel 1339/1923), s. 36.
[83] Tunç, "*Tam Manasıyla Münevver*", s. 36.

gerektiğine de işaret eder. Buna göre, münevver sırf değişiklik olsun diye, faydasız bir coşkunluk, güç ve şiddetle yıkıp yeniden yapmayan düşüncesiz tahripkârlıktan kaçınmalıdır. Çünkü "hiç bir şey yapmak cesaretinde olmayan an'aneciler"le "her şeyi çabucak değiştirmek humması" içinde olan ihtilalcilerin arasında kararsız kalan halk bu ikisi arasında bazen sağa bazen sola çekilip durmakta ve hiç bir zaman kendi başına müspet bir terakkî ve tekâmül yolunu bulamamaktadır. Üstelik sahip olduğu sağduyusu da bu cereyanlarla başa çıkmasına yetmemektedir. Bu durumda münevverin görevi sağ yada sol taraf olmayıp ancak orta tarafın sağduyusundan umumi hakikatler çıkarmak olmalıdır.[84]

Görüldüğü gibi Tunç devrimler karşısında iki aşırı yaklaşımın dışında "üçüncü bir yol"u tercih etmiştir. Bu yol ne dünde yaşayan ananecilerin, ne de her şeyi çabucak değiştirmek isteyen ihtilalcilerin yoludur. Düşünüre göre bu yol geçmişin değerlerini yaşatarak geleceğe taşıyan, yıkmayı değil kurmayı hedefleyen bir yoldur. Bu bakımdan onun henüz erken bir tarihte sınırlarını çizdiği bu yaklaşımın muhafazakâr olarak adlandırılan çevreyi etkilediği söylenebilir. Tunç Cumhuriyet'in kuruluşundan bugüne devam eden devrimci ve ananeci gelenek içinde muhafazakâr-modern bir tutum sergilemiş, Bergson'dan aldığı ilhamla Türk muhafazakârlığının sosyal ve kültürel terimlerinin oluşmasına katkıda bulunmuştur.

2. Kültürel Muhafazakârlık

Muhafazakâr çevrenin görüşleri 1930'lu yılların sonuna doğru belirginleşmeye başlamıştır. Bu çevrenin görüşlerinin belirginleşmesinde rejimin ideolojik arayışları ve radikal uygulamalarının etkili olduğu anlaşılmaktadır. 1930'ların başından itibaren ulus-devlet anlayışı çerçevesinde devreye sokulan stratejik hedefler iktidarın gücünü pekiştirirken muhafazakâr çevrelerin biraz daha içe kapanmasına veya iktidarın güdümünde kalmasına neden olmuştur. Bu yüzden muhafazakâr düşünce 1930'lardan itibaren devlet içinde değil üniversitelerde ve bazı muhafazakâr dergiler etrafında gelişmeye başlamıştır.

1936'da Peyami Safa'nın çıkardığı **Kültür Haftası** ile aynı yıl yayınlarına başlayan Necip Fazıl'ın **Ağaç** dergisi Türk fikir hayatında ve özellikle muhafazakâr çevrelerde büyük bir heyecan uyandırmıştır. Kısa sürede her iki dergi muhafazakâr çevreyi kültürel açıdan besleyen, kültürel unsurları üreten bir merkez haline gelmiştir. İlkinin yazı kadrosunda Şekip Tunç'un yanısıra Ahmet Ağaoğlu, Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, Mümtaz Turhan, Hilmi Ziya Ülken, Ali Nihad Tarlan, Ahmet Hamdi

[84] Tunç, "*Tam Manasıyla Münevver*", s. 37.

Tanpınar, Sadi Irmak, Mesut Cemil, Suut Kemal Yetkin, Falih Rıfkı ve Sabri Esat Siyavuşgil gibi herbiri kendi sahasının otoritesi olan isimler yer almaktadır. İkincisinin kadrosunda ise Ahmet Hamdi Tanpınar, Ahmet Kutsi Tecer, Mustafa Şekip Tunç gibi büyük şair ve yazarlar bulunmaktadır. Bu dergiler etrafında şekillenen Türk muhafazakârlığı daha sonra İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu'nun **Yeni Adam**'ı ve Peyami Safa'nın 1950'lerde neşrettiği **Türk Düşüncesi** gibi dergilerle gelişimini sürdürmüştür.

Tunç'un kültürel alana ilişkin muhafazakâr görüşleri ağırlıklı olarak bu yıllarda kendini göstermeye başlar. Düşünür 1938'in sonunda yazdığı bir yazıda geleceği kurmak için geçmişin kültürel değerlerine yaslanmak gerektiği açık bir dille ifade eder. Ona göre insan her şeyden önce yalnızca coğrafî bir muhitte değil, aynı zamanda ferdi yaşayış ve davranışlarıyla yarattığı bir aksiyon ve milli kültür muhiti içinde yaşar. İnsanın gerçek muhiti bu aksiyon ve kültür muhitidir; bu yüzden kıymeti de bunlarla ölçülür. Ne var ki bugünü anlamak ve geleceğe hamle yapabilmek için maziden gelen bir kültür muhitine ihtiyaç vardır. Bu muhit bize geçmişin fikir ve değerlerini sakladığı gibi bugünün ihtiyaçlarını gösterir ve geleceğin nasıl bir şekilde kurulacağını telkin eder. Bu bakımdan kültür muhiti bize hem tesir eden, hem de karşılaştırma yapmamızı sağlayan dinamik bir çevredir.[85]

Muhafazakârlığın en belirleyici unsuru kültürdür. Kültürel unsurlar toplumun geçmişi, bugünü ve geleceği açısından vazgeçilemez değerlerdir.[86] Nitekim Tunç da kültür mefhumunu geçmişi, bugünü ve geleceği kapsayacak şekilde kültürel bir varlık meselesi olarak ortaya koymaktadır. Mazi, hal ve istikbali kaçınılmaz bir şekilde birbiriyle ilişkilendiren düşünür esas yükü mazinin büyük ve geniş tecrübelerine bırakmaktadır. Fakat maziye atfedilen bu önem mazinin yaşatılması için değil, yeni ve canlı bir kültür muhitinin yaratılması için öne çıkarılır. Tunç üç zamanlı yaşamın kültürel taşıma kapasitesini ve birbiriyle etkileşimini şu sözlerle izah etmektedir:

> "Hal, mazi ve istikbale nisbetle ufacık bir habbedir. Muhitimiz mazi ile yüklü olmazsa istikbale olan hamlemiz halin küçücük bünyesi nisbetinde olur. Halin istikbale uzanışı, arkasındaki kuvvetle mütenasibdir. Mazi ile hal arasındaki bu karşılıklı tesir, yani mazinin hali ve halin istikbali iterek gittikçe genişleşip derinleşen bir bütün halinde gelişmesi olmadıkça terbiye de çökmeğe başlar. Nesiller yenileştikçe muhit de bunlarla birlikte zenginmeşmezse orada muhit ve millet yok, seyredilecek bir manzara, bir kalabalık vardır. Canlı bütün kültür muhitleri yeni nesillerle birlikte mütemadiyen kuvvetlenmekle normalliğini muhafaza edebilir."[87]

---

[85] Tunç, "*Kültür Muhiti*", **Cumhuriyet**, 2 Eylül 1938, s. 3.
[86] Yıldırmaz, Sinan, "*Muhafazakârlık, Türk Muhafazakârlığı ve Peyami Safa*", **Journal of Historical Studies**, S.1(2003), s.10.
[87] Tunç, "*Kültür Muhiti*", s. 3.

Mazi, hal ve istikbali kesintisiz bir şekilde birbirine bağlayan kültür muhiti herhangi bir kültür değil, milletin kendi kültürüdür. Eski ve yeni bütün milletlerin kültürlerinin genellikle millî temeller üzerine kurulduğunu belirten Tunç, bunun sanat ve edebiyatta olduğu gibi felsefe ve bilimde de geçerli olduğunu ifade etmektedir. Ona göre her milletin ilmî ve felsefî bir geleneği ve bu geleneği kuran büyükleri vardır. İşte büyük ve gerçek başarılar hep bu gelenek halkasına yeni birşey katmakla mümkün olmuştur. Diğer taraftan milli kültürü yücelten dahiler de şahsiyetlerinin yüksek seviyesine milli kültürlerle erişmektedir. Sanat, edebiyat, bilim ve felsefe gibi alanlarda merkezî noktayı "milli kültür" teşkil ettiğine göre, o halde toplum ve devlet anlayışının da buna göre şekillenmesi lazımdır.[88] Böylece Tunç millî kültürü sadece kültürel alanlarla sınırlamayarak sosyal ve siyasi alana da taşımakta, geleneğin gücü de geleceğin sosyal ve siyasi kurucu unsuru haline gelmektedir.

Muhafazakârlık geçmişe ait değerleri vazgeçilmez olarak kabul etmekle birlikte bunların bütünüyle kabulü söz konusu değildir.[89] Tunç millî bir kültür ve geleneğin önemini vurgularken örf ve adetlerin ileri hamleleri gerçekleştirme hususunda oluşturduğu engelleri de belirtmekten geri kalmaz. Buna göre örf ve adetler her şeyden önce alışkanlıklarla ilgilidir. Esasen örf ve adetler gelenekten ayrı değildir. Çünkü fertler kendi mizaç, karakter ve terbiyelerine göre alışkanlıklar kazandığı gibi toplumlar da kendi yapısına, tarihine ve coğrafî muhitine göre bazı alışkanlıklar kazanmaktadır. Alışkanlıkların belirleyici unsuru ise ihtiyaçlardır. Ne var ki, düşünüre göre ilerlemekte olan bir toplumda yeni duyulan toplumsal (*maşerî*) ihtiyaçlar asırlar görmüş ihtiyaçlardan daha az kuvvetli ve daha az tabiî değildir. Çünkü toplumlar gibi ihtiyaçlar da değişmekte ve artmaktadır. Bu yüzden sırf toplumda yerleştiği için adet ve görenekleri yaşatmaya çalışmanın anlamı yoktur. Çünkü "her yenilik bir ihtiyaç"tır.[90]

Diğer taraftan adet ve görenekler her zaman en makul ve mantıklı düşünceler değildir. Mesela bazı adetler vardır ki sağlıklı ve güzel olmadığı halde devam ederler. Düşünüre göre bunların kökleri bir takım inançlar ve peşin hükümlerle beslenmektedir. Esasen muhafazakâr olan âdetler, halin meşru ihtiyaçlarına ve zekânın lüzumuna açıkça kani olduğu terakkîlere karşı gelmektedir. Görenekler de teknik işlerde kazanılmış olan alışkanlıklardan başka bir şey değildir. Onu yaşatan, koruyan da toplumsal inançlardır. Tunç bu nedenle yenilikleri ancak büyük şehirlerde yaşayan insanların, yani seçkinlerin isteyeceğini, buna mukabil köylülerin görenekte

---

[88] Tunç, "*Millet ve Beşeriyet*", **Cumhuriyet**, 9 Nisan 1939, s. 3.
[89] Yıldırmaz, s.10.
[90] Tunç, "*Adetler ve Görenekler*", **Cumhuriyet**, 24 Mayıs 1941, s. 3.

kalmakta son derece ısrarlı olduğunu belirtmektedir.[91] Bu açıdan bakıldığında yeniliklerin görenek hayatı yaşayan köylüler değil, büyük şehirlerde yaşayan kozmopolit insanlar tarafından daha kolay kabul göreceği fikri muhafazakârlığın "seçkinler düzeyinde yürütülen bir proje" olduğu fikrini doğrulamaktadır.

Tunç toplumsal hayatın devamlılığı açısından yeniliği vurgulamakla birlikte sosyal kabuller açısından mahalli ve milli zevklerde yapılacak yeniliklerin sınırlı olduğunu belirtmektedir. Ona göre ihtiyaçların birer alışkanlık haline gelmesi toplumsal kurumları ve hayat tarzını değiştirdiği gibi bireysel ve toplumsal tekniği de değiştirmektedir. Bireysel zevklerin çoğu toplumsal ananelerle belirlendiği için üretim tarzları, meslek ve iş alanlarının yönü de sosyal kabullere dayanmaktadır. Bu yüzden mahallî ve millî zevklerde yapılacak yenilikler sınırlıdır.[92]

Tunç'a göre hem realite hem de değerler dünyasında yeni bir şey ortaya çıkarmak yaratıcı bir iktidar'a bağlıdır. Her ikisinde de gelenekle kalındığı takdirde kültür hayatı kısırlığa mahkûm olacaktır. Yeni gerçekler ve değerler yaratarak ayakta kalınabileceği gibi fert ve milletlerin ilerlemeleri de gelenek ve yaratma gücüne ve bunların sürekliliğine bağlıdır. Yaratmaya engel olan gelenekler olabileceği gibi geleneklere uymayan yaratmalar ve yeni fikirler de mümkündür. Geleneğe sırf gelenek olduğu için kutluluk kıymeti vermek ne kadar yanlış ise her yeni yaratma ve fikre uluorta sarılmak da o kadar aldatıcıdır. [93]

Geleneklerle yaratma hamlelerinin birbirleriyle kıyasıya çarpıştığı bir süreçte meselenin daha da önemli hale geldiğini belirten Tunç geleneği yaşatmak isteyenlere karşı radikal (*cezrî*) bir inkılâpçılıkla yepyeni bir dünya yaratmak isteyenlerin dünyayı zıt kutuplara doğru çekmeye çalıştığını, fakat bunda başarılı olamayacaklarını ifade etmektedir.[94] Çünkü düşünüre göre memleket ve millet sadece bir görünüşler âlemi değil, derin tarihî kökleri ve karmakarışık coğrafi zaruretleri olan, hususî mahiyetler gösteren, çokluk ve çeşitlilik içinde bir birliktir. Şahsi veya zümrevî herhangi bir bakış ve görüşlerle ve hatta bu kabil birçok bakış ve görüşlerle kavranıp bilinecek bir varlık değildir.[95] Buradan da anlaşılıyor ki Tunç ne gelenekçi ne de radikal bir inkılâpçılığı tasvip etmektedir. O daha ziyade her iki akımın aşırı taraflarını tenkit ederek gelenekten güç devşiren fakat geleceğe ilişkin hedefleri olan bir inkılâpçılığı tercih

[91] Tunç, "*Adetler ve Görenekler*", s. 3.
[92] Tunç, "*Adetler ve Görenekler*", s. 3.
[93] Tunç, "*Kıymetlerin Kaynağı ve Değeri Meselesi*", **Cumhuriyet**, 11 Haziran 1944, s. 2.
[94] Tunç, "*Kıymetlerin Kaynağı ve Değeri Meselesi*", s. 2.
[95] Tunç, "*Görünüşlerin Kıymeti ve Onların Ötesindeki Âlemin Ehemmiyeti*", **Cumhuriyet**, 11 Ağustos 1946, s. 2.

etmektedir. Bu yaklaşım onun daha sonra geliştireceği "şuurlu muhafazakârlık" anlayışının temelini oluşturmaktadır.

Tunç 1940'lı yılların sonuna doğru muhafazakâr görüşlerini daha açık bir şekilde dillendirmeye başlamıştır. Hatta bu görüşlerde maziye duyulan bir hasret de göze çarpmaktadır. Fakat bu mazi yakın tarihin sembol şahsiyetleri ve hatıralar üzerinden uzak ve muhteşem bir maziye bağlanmaktadır. Tunç bu bağlamda geçmişin kültür mirasını bir şahsiyet bütünlüğü halinde yeni nesillerin dikkatine sunmaktadır. Ona göre bütün toplumlar ileri bir medeniyet hamlesi gerçekleştirmek ve kurdukları medeniyeti yükseltmek için kültür mirasına muhtaçtırlar. Bu miras aynı zamanda geçmiş nesillerin gelecek nesillere bıraktığı "kıymetli hazineler"dir. Makine sanayiinden önce yapılan eserleri kültür mirasına örnek gösteren Tunç yeni nesillerin, makine sanayiinden önce ecdadımızın bir "şahsiyet bütünlüğü" içinde yaptığı eserlerde "fikrî, hissî, iradî iktidar ve kuvvetlerimizin en yüksek ve başarılı terkiblerini" görebileceğini ifade etmektedir.[96]

Bununla birlikte bunları sadece saklamanın bilinçli bir hareket olmaktan ziyade içgüdüsel olabileceğine tekrar dikkati çeken Tunç, yaşanmış ve en güzel ifadelerini bulmuş olan beşerî kıymetleri mumyalar gibi sadece saklamanın antikacılıktan başka bir şey olmadığını belirtmektedir. Antikacılıktan kurtulmanın yolu ise yeni nesillerin bu kıymetleri inceleyerek bunların değerli taraflarını ortaya koymasıdır. Ona göre her nesil kültür miraslarını yeni ihtiyaçlara göre yorumlamalı, onlara bu ihtiyaçlara göre yeni anlamlar vermelidir.[97]

Tunç kültür mirasını yalnızca tarihi eserler olarak değil, aynı zamanda bir milletin ruhundan dökülen ve yalnız söz ve yazıdan ibaret olmayan bütün sanat yadigârlarının en aziz hatıraları olarak görmektedir. Bu hatıraları canlandıran, bunlara yeni bir ruh ve şekil veren isimler de vardır şüphesiz. Aziz hatıralar ve şahsiyetler ve bunların kapılarını araladığı zengin ve ihtişamlı dünya Yahya Kemal, Abdülhak Şinasi Hisar, Hamdi Tanpınar ve Safiye Erol'lar vasıtasıyla ebediyet iklimine taşınmaktadır. Uzak mazinin yakın tarihteki canlı figürleri olarak sayılan bu isimler bir dönemin ruhunu ve hafızasını yansıtmaktadır. Düşünüre göre bu ruh ve hafıza, bu

---

[96] Tunç, "*Kültür Mirasları*", s. 2.

[97] Tunç, "*Kültür Mirasları*", s. 2. Geçmişin kültürel değerlerine karşı benzer bir yaklaşımı Sabahattin Eyüboğlu şu sözlerle dile getirmektedir: "Mâziye dönüş, mâzinin zihniyetine dönüş olmamalıdır. Tarihî şuur eski dünyayı aynen yaşatmak değildir. Dünün kıymetlerini bugünün telakkileriyle ölçmeliyiz. Mâziyi yaşatan tefsirdir. Eski güzelliklerin yeni mânâlarla dolması zaruridir. Aksi takdirde eskinin antikadan başka mânâsı yoktur. Mâzinin aktüel bir kıymet haline gelmesi, yeni şuurun süzgecinden geçmesi lazımdır. Mâzi için mâzi hayatı ağırlaştırmaktan başka bir işe yaramaz." Eyüboğlu, Sabahattin, "*Yaşayan Mazi*", S.5, 1 Birinci Teşrin 1938'den nakleden, Ayvazoğlu, Beşir, "*Türk Muhafazakârlığının Kültürel Kuruluşu*", (**Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık**, İletişim Yay, İst. 2003, C.V içinde), s.513.

muazzam hatıra hevengiyle tazelenen daha eski hatıralar ruhlarda yerleşmedikçe "duyu ve idraklerimizin derimizden öteye geçeceği" yoktur.[98]

Hatıralar âleminin canlanması toplumsal hafıza yahut millî şuurun harekete geçmesi demektir. Dolayısıyla Tunç millî şuuru "kurucu" bir unsur olarak yeniden gündeme getirirken millî şuurun da her şeyden önce kendi özünden beslenmesi gerektiğini ifade etmektedir:

> "En kuvvetli hareket amilleri olan duyguları candan besliyecek süt herşeyden evvel ana göğsünden emilecek olan süttür. Milli şuurlarda her yerde evvelâ bu sütle beslenen duygularla başlamış, bunlarla tavlanmıştır. [99]

Cumhuriyet rejiminin geçmişin kültür mirasına sırt çevirdiğini, bu yüzden rejimin "müphem bir geleceğe doğru" yürüdüğünü belirten Tunç, "dünyanın inkılâplarla çalkandığı bir zamanda" bunu anlayışla karşılamakta, bununla birlikte rejimin geçmişi her bakımdan aşacak hamleler göstermesini beklemektedir. Tunç bu konuda şu sözleri kaydetmektedir:

> "Fakat ne yapmalı ki dünyanın inkilâblarla çalkandığı bir zamanda yaşıyoruz. Geçmişe sırt çevirmekle başlıyan inkılâblar müphem bir geleceğe doğru koşmak istiyor, bütün bir geçmişi her cihetçe gölgede bırakacak hamleler yaratacağına inanıyoruz."[100]

Tunç geçmişin kültür mirasını bir değer olarak dikkate alırken bunların olduğu gibi alınmasını değil, yeniden yorumlanarak ihtiyaçlara cevap verebilecek bir hale getirilmesini, diğer taraftan yalnızca milli kültür değerlerini değil, aynı zamanda bütün insanlığın değerlerini bir hareket noktası olarak tetkik edilmesini istemektedir. Bu tetkik aynı zamanda kendi kültür seviyemize göre millî ve beşerî bir senteze varmanın yolunu açacaktır. Tunç'un tasavvur ettiği sentez şu sözlerle dile getirilmektedir:

> "Mazinin miraslarını tazelemek ona gitmeyi istemek veya onu aynen özlemek demek değildir. Bugünkü dünyamızı ve kendimizi daha iyi, daha derin ve tam olarak görmek için yalnız millî değil, bütün beşerî mirasları yeni ihtiyaçlara göre inceleyip yorumlamak, kültür seviyemize göre bir terkibe ulaştırmak ihtiyacındayız.[101]

Tunç kültürel mirası ve yeni kıymetler yaratmayı "şuurlu milliyetçilik" ve "şuurlu medeniyet" açısından önemsemektedir. Nitekim kendisinin belirttiğine göre, "şuursuz" ve "yarışuurlu" medeniyetler de vardır. Bunlar arasındaki temel fark insanlık tarihine katılmak ve milli mirasa şuurlu bir ehemmiyet vermektir. Birisi

---

[98] Tunç, "*Kültür Mirasları*", s. 2.
[99] Tunç, "*Kültür Mirasları*", s. 2.
[100] Tunç, "*Kültür Mirasları*", s. 2.
[101] Tunç, "*Kültür Mirasları*", s. 2.

köklerini bütün insanlık tarihine ve kendi köklerine uzatırken diğeri kök salamamıştır.[102]

Erken cumhuriyetin muhafazakârlarının aksine Tunç kültür ve medeniyet'in birbirinden ayrı olarak değerlendirilmesine sıcak bakmamıştır. Tunç ileri ve geri bütün toplumların, "kafaların çorak bırakılmıyarak sürülüp işlenmesi" anlamında kendi fertlerini eğitmesini bir kültür olarak değerlendirirken, kültürün "millî bir takım ideolojiler yapmak ve bunları gene nesillere aşılamak" anlamında kullanıldığında da ilim, sanat ve ahlâka aykırı olmamasını, aksi takdirde kültür sayılamayacağı gibi medeniyete de aykırı düşeceğini belirtmektedir. Ona göre kültürle medeniyeti birbirinden ayırmanın bir faydası yoktur. Çünkü kültür herhangi bir müessesede değil, bütün müesseselerde, müesseselerin muhitinde ve bu muhitin medeniyetindedir.[103]

Tunç kültürün hiç bir dış tesiri kabul etmeyen ve sırf mahallî bir medeniyet inhisarcılığından ibaret görünen diğer bir yüzüne de işaret ederek bunun kültür değil, "şovenlik" olduğunu belirtmektedir. Ona göre bu tarzda bir kültür ancak uzun süre dünyaya kapalı kalmış bir toplumda görülebilir. Hâlbuki en ilkel toplulukların bile basit olmayıp kendilerinden önceki medeniyetlerle kaynaşmışlardır. Tunç buradan hareketle kültür alışverişinin her toplum için zaruri olduğunu, toplumların gelişimini bu "manevi teneffüs"le kazandıklarını belirtmektedir:

> "Kültür alış verişi her cemiyet için manevî bir teneffüstür. Elzem ve zarurî olan bu teneffüsü kıskanmak değil, bir sağlık alâmeti olarak görmek lâzımdır. Zengin ve yüksek kültür istiyenler cemiyete bol nefes aldırmaktan, fikir ve vicdan hürriyetini tanımaktan korkmamalıdırlar. Her korku gibi bu korku da nefes darlığı yapar, faaliyet kuşkulanmalarını uyandırır, nihayet miskinlik getirir."[104]

Tunç 1950'lerden itibaren "şuurlu muhafazakârlık" çerçevesinde tarihi, geçmiş kültürü ve bir milleti millet yapan değerleri ön plana çıkarmaktadır. Yukarıda da belirttiğimiz gibi "muhafazakârlık" kavramı tek başına hem yalnızca geçmişin değerlerini savunan ve geçmişte ısrar eden ananeciliği, hem de politikalarında ısrar eden Tek Parti zihniyetini çağrıştırmaktadır. Ayrıca 1950'lerde ortaya çıkan Ticanilerin faaliyetleri -ki Tunç bu faaliyetleri "şuursuz bir muhafazakârlık" olarak isimlendirmektedir- Tunç'u "şuurlu" bir muhafazakârlık arayışına itmiştir.[105] Böylece Tunç "şuurlu" kavramıyla belirlediği kendi bakış açısını muhafazakârlığın diğer türlerinden ayırmıştır.

[102] Tunç, "*Kültür Mirasları*", s. 2.
[103] Tunç, "*İlim, Kültür ve Medeniyet*", **Cumhuriyet**, 16 Haziran 1949, s. 2.
[104] Tunç, "*İlim, Kültür ve Medeniyet*", s. 2.
[105] Tunç, "*Liberallik ve Şuurlu Muhafazakârlık*", s. 4.

Tunç'un "şuurlu muhafazakârlık" tanımı onun birey, toplum ve devlet ve bunlar arasındaki ilişkiler konusundaki görüşlerinin en olgun şeklini göstermektedir. Düşünür millet hayatını kolları, gövdesi ve dallarıyla bir bütün olan "ağaç"a benzetmektedir. Buna göre kök, milletin mazisi, gelenek ve adetleridir. Köklere doğrudan doğruya bağlı olan gövde ise halk topluluğudur. Bu topluluk asıl gıdasını doğrudan doğruya bu köklerden alır. Fakat asıl meyve veren dallar milletin seçkin ve aydın kesimidir. Bunların beslenmesi için kökler yeterli değildir; bunlar aynı zamanda "hürriyet güneşi"ne ihtiyaç duyarlar. Bir toplumda hürriyet güneşinin doğması için toplumda işbölümünün artması ve fertlerin çeşitlenmesi, bu çeşitlilik içinde de "yaratıcı şahsiyetler"in yetişmiş olması gerekir. Aksi takdirde millet hayatı "hassasiyet", "heyecan", "görenek", "genelek", "örf ve âdet" düzeni içinde geçecek, muhafazakârlık da bir "ananeperestlik"ten ibaret kalacaktır.[106]

Ananeperestliğin tehlikelerine dikkati çekmekle birlikte Tunç geçmişi şuurlu muhafazakârlık çerçevesinde verimli bir yaşama kaynağı olarak görmektedir:

> "Ne olsa mazi, hale nisbetle daima çok daha zengindir; çünkü o bütün bir tarihtir. Şuurlu muhafazakârlık da bu tarihe karşı beslenen derin bir duygu ve bağlılıkla olur. Medeniyet değiştirme zaruretiyle onu ihmal edemeyiz. Çünkü bu ihmal bizi köksüzlüğe götürür. Köksüz bir ağaç yaşamadığı gibi mazisini unutmuş bir millet de yaşayamaz."[107]

Ona göre tarihini bilmeyen bir millet yalnız halde mahpus kalır. Çünkü ne kendi mahiyetini, ne de mevcudiyetini bilir. Ona varlığını ve mahiyetini verecek olan mazidir. Tarihte bir boşluk bir şuur boşluğu, bir hafıza boşluğu gibidir. Bu nedenle tarih insanlığın aklı, düşündürücü şuurudur. Dört bir yanımız mazinin hâtıra ve yadigârlarıyla çevrilmiştir.

Öğün'ün ifade ettiği gibi, geleneğin temsil ettiği pratik geçmiş ve onun şimdiki zamana yansıyan örnekleri kültürel bir yeniden üretim ve zihnî spekülasyonlar açısından muhafazakâr söyleme geniş ve kullanışlı bir alan sunmaktadır.[108] Nitekim Tunç daha önce mazi hasreti duymakla itham ettiği ananeciliği şuurlu muhafazakâr kavramıyla hafiflettikten sonra ananenin geçmişin terakkîleri olduğunu, bugünkü terakkîlerin de yarının ananeleri olacağını itiraf ederek yeni terakkîlerin geçmişten beslenmesi gerektiğini şu sözlerle ifade etmektedir:

> "An'ane mazide vücut bulmuş terakkîlerdir. Yeni terakkîler de istikbalin an'aneleri olacaktır. (…) Maziye dayanmadan istikbal yolu açılamaz, içtimaî hayat da bir ağaç gibi köklerine bağlıdır. Gıdasının mühim bir kısmını köklerini teşkil eden

[106] Tunç, "*Liberallik ve Şuurlu Muhafazakârlık*", s. 2.
[107] Tunç, "*Liberallik ve Şuurlu Muhafazakârlık*", s. 3.
[108] Öğün, Süleyman Seyfi, "*Türk Muhafazakârlığının Kültürel Politik Kökleri*", (**Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık**, İletişim Yay, İst. 2003, C.V içinde), s. 555.

an'anelerden alır. Bu köke ehemmiyet vermiyenler temelsiz bina kurulamıyacağını ve çok geçmeden ellerinin boş kaldığını görürler. Milletlerarası kurulabilecek bir birlik bile ancak 'kökü mazide olan bir âti'yi gözetmekle olabilir."[109]

Tunç "kökü mazide olan âti" ifadesiyle Yahya Kemal'in şiirine atıfta bulunarak bir bakıma fikir ve duygularının daüssılasını yaşamaktadır. Adeta bir tarih sevdalısı izlenimi veren şu sözler onun hem geçmişle irtibat noktasını, hem de pratik geçmişi ne kadar önemsediğini göstermektedir:

"Ne mübarektir o kimseler ki, tarihimize, dünlerimizi yaşatmaya, sevdirmeye, unutturmamaya eğilmişlerdir. Bugünü yaşatmaya çalışanlar da yarından sonra tarihin malı olacaklardır; bakılırsa bütün beşerî eserler er geç tarihin malı olacaklardır. Bütün nehirler denize döküldüğü gibi bütün beşerî yaratmalar tarih ummanında toplanacak; bütün beşeriyet de bu ummanda olacaktır."[110]

Bu sözler ayrıca Tunç'un "şuurlu muhafazakârlık"ının evrensel bir niteliği olduğunu da göstermektedir. Onun tarihî şuur evreni bütün beşerî yaratmaları insanlığın ortak malı olarak gören evrensel bir niteliğe sahiptir. Fakat bu şuurun yerel örnekleri bütün cihanı kuşatacak kadar muhteşemdir. Tunç geçmişin mirası olan bu örneklere bakarak maziyi hatıra ve idealinde yeniden diriltmektedir:

"Dedelerimiz bütün imparatorlukta yükselttikleri âbidelerle mabetlerin ömürlerini yıllarca sene sonra sürecek gibi yapmışlar, öyle hesab etmişlerdir; bizden bekledikleri muhafazakârlığın nasıl olmasını istediklerini de dolayısiyle anlatmışlardır. Orta zaman medeniyetimizin emsalsiz şahitleri de bilhassa bu anıtlardır."[111]

Bu sözlerden de anlaşılıyor ki, Tunç muhafazakârlık kavramı ile geçmişin yaratıcı eserlerini ve bu eserleri meydana getiren yaratıcı zihniyeti kastetmektedir. Onun "şuurlu muhafazakârlık" çerçevesinde ortaya koyduğu mazi, hal ve gelecek tasavvuru, daha önce bu kadar vurgulu olmamakla birlikte, aslında önceki görüşlerinden farklı değildir. Tunç muhafazakâr tavrını Cumhuriyet'in kurulduğu tarihlerden itibaren ortaya koymaya başlamış, özellikle 1940'lı yıllardan sonra sosyal, siyasi ve kültürel meselelerde hemen hemen aynı görüşleri savunmuştur. Öyle anlaşılıyor ki Tunç 1950'den önceki siyasi şartlardan dolayı muhafazakârlığını açıkça göstermekten kaçınmış, belki de "gerici" olarak anılmak istememiştir.

3. Dilde Tasfiyecilik ve Muhafazakâr Tepkiler

Tunç'un muhafazakâr tutumunu izleyebileceğimiz konulardan biri de felsefe terimleri ve dilin özleştirilmesi girişimidir. Tunç başlangıçta dilde yenileşme taraftarıdır. Darülfünun 21 Ağustos 1928'de Harf Devrimi ve yeni harfler üzerine

[109] Tunç, "*Yeni Teşkilat Kanunu Projesi Münasebetiyle*", **Bilgi**, S.56, (01.12.1951), s. 3-5.
[110] Tunç, "*Liberallik ve Şuurlu Muhafazakârlık*", s. 3.
[111] Tunç, "*Liberallik ve Şuurlu Muhafazakârlık*", s. 4.

halka konferanslar vermeye başladığında ilk konferansı Tunç vermiştir.[112] Fakat Tunç meselenin giderek ideolojik bir boyut kazandığını görünce dilin toptan tasfiye edilme girişimini şiddetle tenkit etmiştir.

Felsefe terimleri ve dilin bir mesele haline nasıl getirildiğine kısaca bakacak olursak, bu tartışmalar rejimin 1930'lardaki ulus-devlet projesinin uzantısı olarak Türk etnik temeline dayalı ulusal bir tarih ve ulusal bir dil yaratma girişimine dayanmaktadır. Bunun ilk adımı 1928'de yapılan Harf Devrimi', ikinci adım ise dildeki "Arapça" ve "Farsça" kelimelerin temizlenmesi ve dilin özleştirilmesi girişimidir.[113] Bu amaçla 1932'de *Türk Dili Tetkik Cemiyeti* kurulmuş, bu yılın sonlarına doğru Birinci Türk Dil Kurultay'ı toplanmıştır. Kurultay sonrasında dilin özleştirilmesi çalışmalarına hız verilmiş, ülke çapında büyük bir "dil seferberliği" başlatılarak halk dilinden sözcükler derlenmiştir. Birinci Türk Dil Kurultayı ile başlayan dil devrimi Türk Dil Kurumunun özellikle okul kitaplarında kullanılan terimler üzerine yaptığı çalışmalarla devam etmiş, bu çalışmalar kurultay sırasında ve daha sonra uyandırdığı tepkilerle uzayıp giden bir tartışmayı başlatmıştır. Eleştiriler daha ziyade yeni bulunan terimlerin Türk dilinin esaslarına uymadığı ve bu nedenle "uyduruk" bir vaziyette kaldığı noktasında toplanmaktadır.

Tunç Cumhuriyet'in kuruluşundan sonra dilde yenileşmeyi ilk telaffuz edenlerden biridir. Fakat dilde bir yenileşme olacaksa bu bir moda sevkiyle değil, ihtiyaçlar dâhilinde olmalıdır. Tunç 1923'teki bir yazısında dilde yenileşmeye dair görüşlerini şu sözlerle ifade etmektedir:

> "Malumdur ki kelimeler de kullanıla kullanıla aşınıyor ve ilk kıymetlerini tedricen kaybederek ihtiyarlıyorlar. Yeni nesillerin moda değiştirir gibi bazı kelimeleri değiştirdikleri muhakkak ise de bunda amil yalnız bıkmak veya moda çıkarmak olmayıp yeni ihtiyaçların zuhurudur. Bu ihtiyaçlar karşısında artık eski tabirler yeni maksadı ifadeye kafi olmuyor ve bilmecburiye başka tabirler aranıyor."[114]

Ne var ki dil konusundaki gelişmeler Tunç'un istediği istikamette cereyan etmemiştir. Tunç dil tartışmalarının yoğun olduğu bir sırada, 1939'daki bir yazısında tasfiyeci bir yaklaşımla dile yapılacak müdahalelerin mukavemetle karşılaşacağını ve

---

[112] Özerdim, Sami N., **Yazı Devriminin Öyküsü,** Yenigün Haber Ajansı Basın ve Yayıncılık, İst. 1998, s. 23.
[113] Z. Direk Harf Devrimi ve Türkçe'nin aslına ve özüne dönüş hareketinin bizi "müslüman-gerici düşünme ve yaşama biçimi"nden kurtaracağı fikrine dayandığını belirtmektedir. Ona göre Doğu ile bağlarımızı kesip Batı'ya yöneliş aslen bir dil meselesi haline getirilmiştir. Hâlbuki "Modern bakış açısıyla "Doğulu tarzı" temsil ettiği için ideolojik olarak dışlanan Arapça, aslında felsefi olarak çok iyi işlenmiş bir dil olmakla kalmayıp, ortaçağda Batı'ya bulaşmış ve hatta Batı'nın felsefi terminolojisinde yenileyici bir etki yapmıştır. Dilin sadeleştirilmesi Batı'ya yönelişin, "Türkler'in müslüman kültürü tarafından ele geçirilmiş ve üstü örtülmüş olan 'özgün' kimliğine" geri dönüşle tamamlanacağı fikri tarafından belirlenmiştir." Bkz. Direk, s. 5.
[114] Tunç, "*Münevverlik Mefhumu*", s. 4.

dilde köklü bir değişikliğin imkânsız olduğunu ileri sürmektedir. Bu tür bir değişikliğin niçin yapılamayacağını ise şu sözlerle izah etmektedir:

> "Nitekim bir dilin sadece kelimelerini öğrenmekle onu ne konuşmak, ne yazmak, ne de anlamak mümkündür; çünkü her dil cümle turnürleri dediğimiz düşünce şekillerinde, ve bunlar da dilin umumî likâsı denilen daha geniş bir şekilde taazzuv etmiştir. (...) Fazla olarak, bu taazzuvlara dildeki seslerin armonileri, tahayyül ve tahassüs tarzları da tesir ederek dil bütünlerini çok daha karışık bir hale getirmiş, mukavemetlerini artırmıştır. Bunun içindir ki bir dilin sadece unsurlarına yapılan müdahaleler daima bütünlerin mukavemetine uğrar. (...) Yama ve ekleme suretiyle yapılmak istenen tadiller daima bu mukavemete çarpar. Dilde kökten bir inkılâbın imkânsızlığı buradan gelir."[115]

Tunç, "dilin umumî likası" sözüyle dilin bir dünya görüşü olduğunu, kendi içinde bir musikisi, bir akışı ve bir hayal dünyası yaratmış olduğunu ifade etmektedir. Mesele sadece kelimeleri değiştirmekle halledilecek gibi değildir. Çünkü dilin kökten değişebilmesi için bütün bir ruhun, zihin yapısının değişmesi lazımdır. Düşünüre göre dil ve ruh arasında ayrılmaz bir ilişki vardır. Ruhun esas kanunları dilde toplandığı için dilin kökten değişmesi ancak ruhun da aynı şekilde değişmesiyle mümkündür.[116]

Bu ve benzeri eleştiriler nedeniyle 1941'e kadar üç kez toplanan Dil Kurultayı dil konusunda kesin bir neticeye ulaşamamıştır. Tunç Maarif Vekâleti tarafından 1942'de Ankara'da toplanan Dil Komisyonu'nda görevlendirilmiş, komisyon başkanı olarak felsefe terimlerinin Türkçeleştirilmesinde bilfiil rol almıştır. Hilmi Ziya Ülken'in belirttiğine göre 1942'de Ankara'da toplanan dil komisyonunda üç farklı tez "çarpışmakta"dır. Bunlardan biri terimlerin tam olarak Türkçeleştirilmesini, ikincisi eski felsefe terimlerinde değişiklik yapılmamasını savunmaktadır. Üçüncü tez ise, Doğu medeniyetinden Batı medeniyetine geçişimizin yeni kavramlar ve yeni sözcükleri de getireceğini, tarihi bakımdan İslam medeniyetine bağlı olduğumuz için oradan gelen sözcükleri de tümüyle atamayacağımızı, fakat azaltabileceğimizi ileri sürmektedir. Ayrıca bu tez yeni ilimler ve uzmanlıklar yeni kelimeleri getireceğinden dolayı Batı'dan gelen kelimelerin de büsbütün önlenemeyeceğini ifade ederek olabildiğince her kelimenin Türkçe ile karşılanmasını, kelime yerine kavram zenginliğinin esas alınması gerektiğini savunmaktadır. Kısaca üçüncü tez dil meselesinde "eklektik" bir yolu önermektedir.[117]

Toplantıya katılanların tümü dilde yenileşme/yenileştirme taraftarıdır. Fakat yapılacak yenileştirmenin nasıl olacağı konusunda farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Tunç dilde yeniliği tercih etmekle birlikte dile yapılacak müdahalelerin hem düşünceyi hem de dil zevkini tahrip edeceğini düşünmektedir. Tunç en azından yapılacak

---

[115] Tunç, "*Ruhiyat Musahabeleri II*", **İlköğretim**, I/14, (20 Mayıs 1939), s. 212
[116] Tunç, "*Ruhiyat Musahabeleri II*", s. 212
[117] Ülken son tezin kendisine ait olduğunu belirtmektedir. Bkz. Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi,* s. 461.

yenileştirmelerde maddi ve manevi ilimler ayrımı yapılarak manevi ilimlerde böyle bir yenileşmeye gidilmemesini istemektedir. Tunç manevi ilimlerde yapılacak bir yenileşmenin doğru olmayacağını şu sözlerle dile getirmektedir:

> "Manevi ilimlerde bu kadar cezri hareket etmek tehlikeli olur. (…) Biz bir imparatorluktuk. Dilimizdeki kelimeler birer fetihtir. Bu fetihlerin hakkı olan edebiyat dilimizin geleneğini tamamen atamayız. Bu itibarla Macar ve Finleri kendimize örnek alamayız. Biz bize benzeriz. Hareket mebdeimiz kendimiz olmalıdır."[118]

Bu sözlerde de ifade edildiği gibi dildeki kelimeleri birer fetih olarak gören Tunç edebî dil geleneğinden kopmanın doğru olmadığını ifade etmektedir. "Biz bir imparatorluktuk" sözüyle kurul üyelerine geçmişi hatırlatarak kültürel hafızayı canlandırmaya çalışan Tunç hareket noktası olarak kendimizden yola çıkmamız gerektiğini vurgulamaktadır. Bu hatırlatma bir bakıma büyük devletler için dildeki "yabancı" unsurların bir mesele olmayacağını, çünkü bunların devletin büyüklüğüne muvazi olarak dile zenginlik katacağını ifade etmektedir. Diğer taraftan manevi ilimlerde kullanılan terimlerin henüz millileştirme zamanının gelmediğini savunan Tunç, Batı milletlerinin tecrübelerinden yararlanmayı öne süren üyelere, bu milletlerin bu işe tarihî bir hazırlıktan, on dokuz asırlık bir olgunluktan sonra giriştiklerini söyleyerek karşı çıkmış, Türk milletinin ise henüz bu olgunluğun daha on dördüncü yüzyılında bulunduğunu ileri sürmüştür. Tunç'un bu sözleri kurul üyeleri tarafından tepkiyle karşılanmıştır. Kurul başkanı General Naci Eldeniz Tunç'u şu sözlerle adeta devrimlere karşı olmakla suçlamaktadır:

> "Âlimlerimizin hakikatleri inceden inceye aramaları, kendileri için bir hak ve vazifedir. Fakat millî hamleleri köstekliyecek ve donduracak bir mahiyet gösteren hükümlere vardıkları vakit bunları büyük bir ihtiyatla karşılamalarını, hele onları ifade ederken çok dikkatli davranmalarını istemek de bizim hakkımızdır."[119]

Başka bir üye ise şu sözlerle Tunç'a dil kurultayının ve esasta devrimlerin hedefini hatırlatmaktadır:

> "… Biz nice inkılâplar yaptık. Bu inkılâplardan biri olan dil yeniliğini de hayli yürütmüş bulunuyoruz. Hâlbuki Tunç arkadaşımızın hesabına göre hareket edilseydi bu gibi yenilikler yapabilmekliğimiz için daha beşyüz yıl beklememiz lazım gelecekti"[120]

Bir sonraki oturumda "manevi ilimlerde bu kadar ileri gidilemeyeceği ve çok ihtiyatlı davranmak" gerektiği konusundaki kanaatini tekrarlayan Tunç bu konuda bir takrir sunmuştur. Takririn okunmasından sonra konunun pek çok tartışmayı beraberinde getireceği ifade edilerek takririn geri çekilmesi istenmiştir. Başkanın da

---

[118] **Dördüncü Dil Kurultayı**, Türk Dil Kurumu, Ankara 1942, s. 235.
[119] **Dördüncü Dil Kurultayı**, s. 236.
[120] **Dördüncü Dil Kurultayı**, s. 237.

ısrarıyla takrir geri alınmış ve toplantı kapatılmıştır.[121] Tunç dil konusundaki görüşleri itibariyle bu toplantıdan bir sonuç alamamış, artan tepkilerden dolayı 1948'e kadar sessiz bir muhalefeti tercih etmiştir.

1946'da çok partili hayata geçişle birlikte siyasi özgürlükler kısmen artmış, Tek Parti uygulamalarına karşı muhalif sesler yükselmeye başlamıştır. Dilde tasfiyecilerin faaliyetlerine karşı muhafazakâr çevre de karşı yönde tepkiler geliştirmeye başlamıştır. Dildeki köklü tasfiye hareketine karşı muhalif tutumun önünde yer alan Tunç 14 Ekim 1948'de reisi olduğu Muallimler Birliği kanalıyla İstanbul'da bir Dil Kongresi düzenlemiş, toplantıya Tunç'un yanısıra Adnan Adıvar, H.E. Adıvar, İ.H. Sevük, N.S. Banarlı, S.M. Arsal, H.T. Gönensoy, C.O. Tütengil ve Nurettin Ergin gibi isimler katılmışlardır. Kongre sonunda Birlik üyeleri, TDK'nın Türk dilinin "doğal" gelişim sürecine daha fazla müdahale etmemesi; Kurum'un Milli Eğitim Bakanlığı'na gönderdiği dili özleştirme ile ilgili telkinleri durdurması; Bakanlığın "uydurma" kelimeleri ders kitaplarına koymaya son vermesi; siyasetin dile müdahale etmemesi ve milli kültürün yeni nesillere aktarılması için tedbirler alınması karara bağlanmış, ve bu kararlar Milli Eğitim Bakanlığı'na iletilmiştir.[122] Nitekim bu tür faaliyetlerin etkisiyle 1949'da Altıncı Dil Kurultayı toplanmış, dil konusunda ılımlı fikirleriyle tanınan Hüseyin Cahit Yalçın 1949'da TDK'nın başına getirilmiştir.[123]

Dil konusunda özleşmeci tutumun 1950'den sonra da devam ettiği görülmektedir. Bu yıllarda siyasetin müdahalesiyle dilin özleştirilmesine karşı Büyük Millet Meclisi'nde bir tepki uyanmış, bu tepki sonunda devlet daireleri ve hukuk işlerine ait birçok terim eski haline konmuştur. Fakat yapılan her değişiklik bir kesimi rahatsız ettiğinden tartışmalar bitmemiş, bunun üzerine TDK Anayasa dilinin değişimi üzerine görüşlerini içeren bir broşür hazırlayarak bunları aydınlara ve üniversite mensuplarına göndermiştir. Broşürü inceleyen Tunç, Kurumu dil konusundaki tutumu nedeniyle ağır bir şekilde eleştirmektedir:

> "Görülüyor ki bir ilim heyeti olarak çalışması icabeden Dil Kurumu düzenci olacağına devrimcilik davasını gütmekten vazgeçmiş değildir. Dünyada emsali olmayan bir 'özdil'

---

[121] **Dördüncü Dil Kurultayı**, s. 239. Tunç'un bu takriri yazık ki daha sonra yayımlanan Kurultay tutanaklarında yer almamıştır. Fakat Tunç'un 1941'de Cumhuriyet gazetesinde bu konuya dair yazmış olduğu yazılara bakılırsa bu takrirde hangi fikirlerin ileri sürüldüğü anlaşılabilir. Yazıların künyeleri için bkz. Tunç, "*Terimler Meselesi*", 22 Haziran 1941, s. 3; "*Terimler Meselesinin Buhranlı Safhası 2*", 29 Haziran 1941, s. 3; "*Terimler Meselesinin Halline Doğru*", s. 3; "*Felsefe Terimlerini Nasıl Hazırladık?*", 5 Nisan 1942, s. 2.

[122] Muallimler Birliği'nin yayın organı olan **Bilgi** dergisinin Dil Kongresi özel sayısı için bkz. İstanbul Muallimler Birliği Terbiye Encümeni Dil Kongresi Sayısı, **Bilgi**, II/18, (1 Kasım 1948). Ayrıca Muallimler Birliği'nin Dil Kongresini değerlendiren bir yazı için bkz. Akarsu, Bedia, "*1948 Muallimler Birliği Dil Kongresi*", **Sosyoloji Dergisi**, Pulhan Mat., İst. 1949, S.4-5, (1947-1949), s. 280-288.

[123] Bingöl, Yılmaz, "*Kimlik Tartışmaları Işığında Türk Dil Politikası*", **Ankara Üniversitesi SBF Dergisi**, 59/1, (2004), s. 38. Ayrıca Bkz. Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi,* s. 461.

yaratmak hulyasiyle dilimizi tecrübe tahtası yapmak sevdasındadır. (…) Artık bu zihniyet ve bu gidişte devam edilemez ve Türk dili yağma Hasan'ın böreği olamaz. Hiçbir heyet Türk dilinin vasisi olamaz. Broşürdeki edâ nasıl bir edâdır? Bir ilim heyeti: 'Bu böyledir, böyle olacak, başkasını dinlemem' demek isteyen bir subaşı edasını nasıl takınabilir? Devrimcilik iddiası bir Tanrı buyruğu mu oluyor?"[124]

Tunç bu sözlerle siyasetin dile müdahale etmekten vazgeçmesini, devrimcilik iddiasıyla milli ve kültürel değerlerin tahrip edilmemesini istemektedir. Bu bakımdan onun "Devrimcilik iddiası bir Tanrı buyruğu mu oluyor?" şeklindeki sözleri devrimcilik adına yapılan bütün yanlış uygulamalara muhafazakâr bir isyan niteliği taşımaktadır.

Tunç'un dilde aşırı özleşmecilik karşısındaki tutumu muhafazakârlık anlayışı ile uyumludur. Tunç dilde ne tamamen köklü değişiklikler yapılmasını ne de yalnızca eskide kalınmasını istemektedir. O dilin tabii seyri içinde kendi tekâmülünü gerçekleştireceğini, bu nedenle dış müdahalelerden özellikle kaçınılması gerektiğini düşünmektedir. Tunç bu tutumuyla muhafazakâr ve modern bir görüşü tercih etmiştir.

Siyasetin dile müdahalesi ve toptan tasfiye amacıyla giriştiği faaliyetler bugüne kadar uzayan tartışmalara sebep olmuştur. Dilde radikal bir dönüşümü hedefleyen öztürkçecilerle dilin tabii yapısını kendi doğal akışına bırakan muhafazakâr görüşler halen sürmektedir. Bu bakımdan dil meselesi geçmişten bugüne intikal eden, başka bir deyişle Tunç'un bize bıraktığı meselelerden biridir.

Tunç'un dil konusundaki muhafazakâr ve kendiliğinden değişmeci tutumu sosyal, kültürel ve siyasi görüşlerinin tümü için geçerlidir. Şimdi onun birey, toplum ve devletin teşekkülüne dair görüşlerini ve siyaset anlayışını muhafazakârlık, milliyetçilik ve modernlik açısından inceleyeceğiz.

---

[124] Tunç, "*Türk Dili Tecrübe Tahtası Olamaz*", **Bilgi**, S. 6, (1 Mayıs 1952), s. 1.

C. SOSYAL VE SİYASÎ AÇIDAN FERT, CEMİYET VE DEVLET İLİŞKİLERİ

Tunç Cumhuriyetin ilk yıllarından itibaren birey, toplum ve devlet ilişkileri açısından ideal bir toplum ve yönetim arayışı içinde olmuştur. İmparatorluktan milli devlete geçiş sürecinin bütün sorunlarını yaşayan Tunç toplum ve siyasi rejimin demokratik ve modern bir yapıda teşekkül etmesi için çalışmıştır. Bu bakımdan Cumhuriyet'in kuruluşu ve teşekkülünde onun da içinde bulunduğu milliyetçi-muhafazakâr çevrenin doğrudan veya dolaylı etkilerini görmek mümkündür.

Tunç şahsiyetli bireylerden oluşan ideal bir toplum ve demokrasi rejimiyle yönetilen bir devleti hedeflemektedir. Cumhuriyet'le birlikte demokrasi hayatı için ideal bir rejim kurulmakla birlikte demokratik bir yönetime geçilememiş, demokrasi de geniş halk kitlelerinin bir meselesi haline getirilememiştir. Cumhuriyet'in kurulduğu yıllardan itibaren demokratik bir yönetim biçimine geçilmesi konusunda oldukça çaba sarfeden Tunç, rejimin demokrasiye geçiş sürecinde başarısız iki tecrübe yaşaması ve neticede "vesayetçi bir demokrasi"yi benimsemesi nedeniyle bu talebini aynı kararlılıkla sürdürememiştir. Öyle anlaşılıyor ki Tunç'un bu tutumunda rejimin refleksleri ve icraatları da etkili olmuştur.

1930'lu yılların sonuna doğru başlayan Ebedî Şef'likten Millî Şef'liğe geçiş süreci şeflik sisteminin içinin doldurulmaya çalışıldığı bir süreç olarak belirmiştir.[125] Bu yıllarda Tunç'un dikkati toplumsal ve siyasi olaylara çevrilmiş, düşünür bu tarihlerden itibaren birey, toplum ve devlet açısından teorik olarak demokratik bir siyaset anlayışını temellendirmeye çalışmıştır.

Tunç'un birey, toplum ve devlet anlayışı Bergsoncu bir şahsiyetçilik ve organizmacı bir toplum anlayışı ile demokratik bir yönetim arayışı etrafında şekillenmektedir. Cumhuriyet'in yapılandırmacı anlayışını açıkça eleştirmese de Cumhuriyet'in ilk yıllarından itibaren hürriyet içinde ve zamanla ilerleme ve kendiliğinden değişim anlayışını benimseyerek şahsiyetçi bir söylemi dillendirmeye başlamıştır. 1923'teki bir yazısında;

> "İnsanları bir çayırın otları gibi değil de her birisini ayrı renk, ayrı şekil ve ayrı hususiyetlerle tanıyan ve bir bahçe halinde gören ruhiyat kalplere hürriyet ve tenevvu' muhabbeti verir. Bu canlı ve anlayışlı muhabbettir ki sathî olmayan bir hürriyete analık eder."[126]

---

[125] Koçak, Cemil, *"Tek Parti Yönetimi, Kemalizm ve Şeflik Sistemi: Ebedî Şef/Millî Şef",* (**Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Kemalizm**, İletişim Yay, İst. 2002, C.II içinde), s. 123.

[126] Tunç, "*Ruhların Sulhu*", **Milli Mecmua**, I/4, (13 Kânunuevvel 1339/1923), s. 52.

şeklindeki sözleriyle toptan yapılandırmacı anlayışa karşı psikolojik telkinlerde bulunmuştur. Bununla birlikte teorik çerçevesini çizdiği toplumsal değişim anlayışı buyurucu bir iktidarı ve edilgen bir toplum siyasetini dışlamamaktadır. Tunç toplumsal değişim siyasetinde devlet ve seçkinlere önemli bir rol vermektedir. Düşünür toplumun devlet eliyle ve toplumun seçkinleri aracılığıyla, -ikincisinin ağırlığı daha fazla olmak üzere- dönüştürülmesini tabii görmekte, hatta savunmaktadır. Esasen onun toplumsal ilerleme anlayışının çelişkisi de buradadır. Tunç bir taraftan zaman içinde ve kendiliğinden bir değişim anlayışını savunurken, diğer taraftan toplumun devlet ve toplumun bir kesimi tarafından dönüştürülmesini savunmaktadır. Üstelik iktidarın paternalist-buyurgan niteliğini prensip olarak tartışmaya açmazken, aksine onun bu niteliklerini teorik ve kültürel olarak meşrulaştırmaktadır.[127]

Bununla birlikte, devlet geleneği konusundaki fikirleri sabit kalmak şartıyla, Tunç'un toplumsal değişim siyasetinde devlet ve seçkinlerin rolünü yalnızca toplumsal ilerlemenin şartlarını hazırlama ve değişimin istikametini belirleme fonksiyonu çerçevesinde düşünmek mümkündür. Nitekim Tunç devletin yanlış uygulamaları karşısında açıkça cephe almaktan geri kalmamıştır. Mesela öztürkçecilik tartışmalarında devlet eliyle dile yapılan müdahaleler ile 1950'den sonra Tek Parti'nin geçmişteki statükocu uygulamalarını şiddetle tenkit etmiştir.

1. Tekâmül Açısından Fert ve Cemiyet

Tunç'a göre tabiatta olduğu gibi fert ve toplumlar da tekâmül etmekte ve "daimî oluş"larla ilerlemektedir. Toplumu canlı bir organizma olarak gören bu anlayışa göre, tabiat gibi toplumsal şartlar da daima ileriye doğru iyileşme yönünde gelişmektedir. Bu iyileşmenin hedefi ise tam bir adaletin gerçekleşmesidir.[128] Bu bakımdan kişisel ve

---

[127] Öğün, muhafazakârların iktidarın paternalist-yetkeci bir niteliğini ilkesel olarak tartışmaya açmadıklarını, tam tersine onun bu niteliklerini kültürel meşrulaştırmayı hedeflediklerini belirtmektedir. Bu tespit Tunç için de oldukça isabetli görünmektedir. Bkz. Öğün, Süleyman Seyfi, "*Türk Muhafazakârlığının Kültürel Politik Kökleri*", (**Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık**, İletişim Yay, İst. 2003, C.V içinde), s. 561.

[128] Özlem, Doğan, "*Terakkî (İlerleme) Fikrinin Kaynağı ve Gelişimi*", **Muğla Üniversitesi SBE Dergisi**, S.14, (Bahar 2005), s. 207. İlerleme fikri esas itibarıyla yeniçağ felsefesinin ve biliminin bir ürünüdür. Burada, ilerleme fikrinin savunucuları ve geliştiricileri olarak F. Bacon'dan Descartes, Voltaire, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Marx, Comte gibi filozoflara, Darwin gibi doğa bilimcilere ve çok sayıda sosyal bilimciye kadar, pek çok isim sıralamak mümkündür. Bu filozof ve bilim adamlarının ortak yönü, insan bilgisinin durmadan geliştiğine ve daha da gelişeceğine, insanın bilgi yoluyla doğaya hakim olacağına, topluma şekillendireceğine ve gitgide uluslararası bir barışı, hatta bir "dünya cumhuriyeti"ni (Kant) gerçekleştireceğine inanmış olmalarıdır. Kant "dünya yurttaşlığı" kavramıyla, Comte üç hal yasasıyla (insanlığın teolojik, metafizik evrelerden geçtikten sonra pozitif evreye ulaştığı ve böylece tam bir ilerleme içinde olduğu inancıyla), Marx insan toplumlarının köleci, feodal, kapitalist, sosyalist evrelerden geçtikten sonra komünist döneme ulaşacağı inancıyla, ilerleme fikrinin en önemli savunucuları olmuşlardır. Ayrıntılı bilgi için bkz. aynı yer.

toplumsal varlığımız er geç birlik, dayanışma ve ahenkli bir bütüne doğru ilerlemekten geri kalmayacaktır.[129]

Tunç'un organik toplum anlayışına göre tarihi oluş ani ve zorlama hareketlerle değil belli bir aşamalarla gerçekleşmekte, sun'i düşünceler yerine şuuraltı içgüdülerine dayanmakta ve fertler yerine bütünden hareket etmektedir. Bu fikrin devlet, hukuk, dil vb. unsurlara uygulanması bütün hakkında daha saf, daha zengin ve geniş bir anlayışın gelişmesine neden olmuş, bu sayede insanla diğer varlıklar arasında daha sıkı bir ilişki kurulmuştur.[130] Bu nedenle Tunç organizmacı yaklaşımın modern toplumlar için daha elverişli olduğunu düşünmektedir. Tunç organizmacı yaklaşımla ilgili bazı hususlara işaret etmektedir. Ona göre bu teori her şeyden önce toplumsal hayata ahlakî bir karakter vermeyi hedeflemektedir. Fakat bu karakteri statik bir şey olarak algılamak ve sadece bu hali tabii görmek, serbest ve orijinal faaliyetlere mani olma riskini taşımaktadır. Bu nedenle yeni organik dünya görüşü mutlaka şuurlu, aydın ve yaratıcı olmalı, özellikle toplumsal adaleti şiddetle gözetmelidir. Bunun gerçekleşmesi ise fertlerin orijinal inkişafına mani olmayacak ve bütünün iktidarını elinde tutacak kimselerin kemal sahibi ideal şahsiyetler olmasına bağlıdır. Bundan daha önemlisi bu anlayışı genel bir ahlakın tamamlamasıdır. Bu nedenle toplum ve fertler bütünü ve medeniyeti ilerletecek yaratıcı bir ahlâk ve siyaseti alışkanlık haline getirecek bir terbiye ile yetiştirilmelidir.[131]

2. Devletin Teşekkülü

Tunç'a göre toplum her ne kadar bireylerden oluşsa da, bunların bütününden oluşan tek bir organizma değildir. Birey ve toplum birbirinin karşıtı veya alternatifi de değildir. Bu ikisi arasında dayanışmaya bağlı bir ilişki mevcuttur.[132] Dolayısıyla "ferdi yapan cemiyettir, yahut cemiyeti yapan ferttir" şeklindeki yaklaşımlar birer ideolojiden başka bir şey değildir. Fert, şahsiyet, toplum ve devlet denilen şeyler, "çoklukta birliği"

---

[129] Tunç, "*Tabiat, Tarih ve Ahlâk Nasıl Bir Yolculuk Âleminde*", **Cumhuriyet**, 18 Haziran 1944, s. 2. İlerleme, tabiat yasası: "değişme", tek çizgili bir zaman anlayışıyla, insanın ve doğanın özünde yer aldığına inanılan bir eğilimin sonucu olarak, geçmişten bugüne ve geleceğe doğru, düzenli aşamalardan geçilmesi biçiminde, her bir aşamanın kendinden öncekilere göre daha iyi olduğuna inanıldığı zorunlu bir doğa yasası kadar kesin olarak kavranıyorsa, "ilerleme" diye nitelendirilmektedir. Aydınlanma Felsefesi'nin bir ürünü olan "pozitivizm", toplumların "pozitif bilim ilkeleri" uyarınca örgütlenmeleri halinde değişmenin "ilerleme" mahiyetini kazanacağını öngörmektedir. Comte'un sosyolojik anlayışında "düzen içinde ilerleme" diye özet bir ifadeye kavuşan bu fikir "ileri Batı"yı temsil ettiği kabul edilen toplumların incelenmesinde de yol gösterici olmuştur. Köker, Levent, "*Kemalizm/Atatürkçülük: Modernleşme, Devlet ve Demokrasi*", (**Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Kemalizm**, İletişim Yay, İst. 2002, C.II içinde), s. 104.

[130] Tunç, "*Mekanik ve Organik Davalarının Yeni Zamanda Geçirdiği Safhalar*", **Cumhuriyet**, 20 Eylül 1942, s. 2.

[131] Tunç, "*Mekanik ve Organik Davalarının Kıymetleri ve Bunlardan Alınacak Dersler*", **Cumhuriyet**, 27 Eylül 1942, s. 2.

[132] Tunç, "*Fert ve Cemiyet Mefhumları*", **Hayat**, II/35, (28 Temmuz 1927), s. 163-164.

sağlayan taazzuv etmiş bütünlerdir.[133] Uzuvlaşma bütün unsurlarıyla bir bütün teşkil eden ve diğer bütünlerle birliğini muhafaza etmek suretiyle ilişkide bulunan toplumsal bir yapıdır. Tunç organik bütün fikrinden hareketle madde, hayat, ruh ve toplum olaylarını "sun'î, itibarî veya terkibî şeyler" gibi değil, esas yapılarını çevrelerine göre tekâmülle kazanan ve aynı yolla varlığını sürdüren parçalanma kabul etmez birlikler olarak kabul etmektedir.[134] Böylece cemiyeti ferde ve ferdi de cemiyete vasıta yapan görüşlerin dışında üçüncü bir yol geliştiren düşünür fert ve toplumların ilerleme ve varlığını sürdürmelerine elverişli farklı bir istikamet çizerek fert ve toplumun hem birbirine karşı, hem de diğer fert ve toplumların aleyhine gelişmesinin önüne geçileceğini düşünmektedir.[135]

Toplum ve devlet öteden beri var olan hazır yapılar değil insan eliyle teşekkül eden ve geliştirilen yapılardır. Bu nedenle birey, toplum ve devlet arasında karşılıklı dayanışmaya dayanan zorunlu bir ilişki vardır. Diğer taraftan toplum ve devletler son şeklini almış değildir. Tarihî şahsiyetlere verilen roller, bütün ihtilâl ve inkılâp tecrübeleri toplum ve devletlerin son şeklini almış olmadığını göstermektedir. Bu bakımdan fert, toplum ve devlet mutlakı değil, imkânı temsil etmektedir. Düşünüre göre asıl bunların hangi şartlarda teşekkül ettiğine bakmak lazımdır.[136]

Fert, toplum ve devleti oluşturan şartlara bakıldığında, Tunç ferdi bir toplum sözleşmesi aracılığıyla toplumsallaştıran, böylece devletin kaynağını bu sözleşmede bulan liberalizmden ayrılmaktadır.[137] Ona göre toplum ve milletler Rousseau'nun tasarladığı gibi "içtimai mukavele" anlayışından doğan birer "şirket" değildir. Bu anlayış ekonomi ağırlıklı kapitalist bir burjuvazinin telkin ettiği bir devlet anlayışıdır. Oysa devlet, aile ve dinî birlikler gibi "ideal" bir birliktir. Aklî ve menfaate dayalı bağlar bu idealin yanında ikinci derecede kalmaktadır. Çünkü devletler bunların tesirlerinden önce bir "ideal"le doğmuşlardır. Bu nedenle Tunç bir topluma hâkim olan ve onu bütün derinliğiyle kuşatan manevi ve ideal kıymetler olmadığı takdirde o toplumun yaşamasına imkân olmadığını ileri sürmektedir. Ona göre yeni kurulan Türk devletinin teşekkülü de bu idealle bağlantılıdır. Nitekim asırlardır aşınmaması,

---

[133] Tunç, "*Zamanımızın En Büyük Meselesi Karşısında*", **Cumhuriyet**, 18 Birinci Kanun 1938, s. 3.
[134] Tunç, "*Eski ve Yeni Dünya Görüşlerimiz*", Cumhuriyet, 11 Birinci Teşrin 1942, s. 2.
[135] Tunç, "*İnsanlığa Hizmet Arzusu ve Hüsranları*", **Cumhuriyet**, 9 Temmuz 1944, s. 2.
[136] Tunç, "*Zamanımızın En Büyük Meselesi Karşısında*", s. 3.
[137] Toker, "*Batıcı Siyasî Düşüncenin Karakteristik Evreleri: 'Kamusuz Cumhuriyet'ten 'Kamusuz Demokrasi'ye*", s. 100.

son iki asır zarfında uğradığı türlü felâketlere rağmen canlılığını kaybetmemesi nasıl bir mânevi ideale ve mânevi kıymetlere bağlı olduğunu göstermektedir.[138]

Tunç'a göre şekli ne olursa olsun bir toplumda devletin teşekkülü ile millet olma ihtiyacı kendini göstermiştir. Nitekim toplumlar bir gayesi olan ve bu gayeyi gözeten "siyasî birlikler" oluşturarak kendilerini millet olarak duymak, başka bir deyişle "millî bir ruh yaratmak" ihtiyacını duymuş, kendilerine sembol olarak ayrı bayraklar, armalar yapmışlardır. Tunç buradan hareketle millet kavramını "gayesi olan ve bu gayeyi gözeten siyasî bir birlik" olarak tarif etmektedir.[139] İlkel toplulukların bir devlet mefhumuna uzak olduğunu belirten Tunç devlet denilen "şuurlu ve gayeli bir iktidar"ın ancak "açık toplumlar"da görüldüğünü ifade etmektedir. Açık toplum başka toplumlarla ilişkilerde bulunan, ekonomik ve siyasî amaçları olan, dostları ve düşmanları bulunan, tarih yapan ve medeniyetler yaratan toplumlardır. Devlet tam olarak bu toplumların oluşturduğu bir kurumdur.[140]

Tunç devletin milli devlet olarak örgütlenmesine paralel olarak milleti de siyasal bir varlık olarak yeniden tanımlamaktadır. Millet belli bir amaç doğrultusunda teşekkül eden siyasi birliklerden oluştuğuna göre bu birliği oluşturan asıl unsurlar nelerdir? Tunç'a göre millet ortak dil, tarih, toprak ve baskın bir ırk, şuurlu ve şahsiyetli yardımlaşma bütünlerinden oluşmaktadır. Bu dayanışmanın doğurduğu bağlılık ve idealin yaptırım ve sorumluluğunu üstlenen organizasyona ise "devlet" denilmektedir. Tunç bu tanıma göre milletle devletin aynı kökten olması gerektiğini ileri sürmektedir. Aksi takdirde devlet yardımlaşmanın doğurduğu bağlılığı bir ideale götürme sorumluluğunu yüklenmeyerek yalnızca disiplini sağlamaya ve sadece mekanik dayanışmayı sürdürebilecek bir "otorite" kullanmaya mecbur olacaktır. Düşünüre göre "millet, devletin milleti; devlet de milletin devleti" olmadıkça bunlar birbirlerini hiç bir zaman tamamlayamayacaktır.[141]

Diğer taraftan milletin millet olması için tarih yaratması da gerekir. Bir tarih yaratmak imkânı ise devlet mefhumundan bağımsız değildir. Tunç'a göre milletle devlet ikiz gibidir; birlikte doğar, birlikte yaşarlar. Bu nedenle "devletsiz millet,

[138] Tunç, "*Devlet*", **Türk Yurdu**, S.259, (Ağustos 1956), s. 85. Tunç'a göre baştanbaşa bir kahramanlık destanı olan tarihimiz göstermektedir ki, kahramanlık ancak bir ideal, bir manevi kıymet uğruna yapılabilir. Menfaat için uğruna hayatın feda edildiği hiç görülmemiştir. Bkz. aynı yer.
[139] Tunç, "*Milletler ve Irklar*", **Türk Yurdu**, S.264, (Ocak 1957), s. 491.
[140] Tunç, "*Devlet*", s. 81.
[141] Tunç, "*Zamanımızın En Büyük Meselesi Karşısında*", s. 3.

milletsiz devlet tasavvur edilemez”.[142] Bu yüzden şuurlu bir siyasi birlik olarak devletin teşekkülü ancak devlet-millet birlikteliği sayesinde mümkün olacaktır.

Millet ve devlet ilişkisinde dil, din, ırk gibi ideal şartlar kadar tarihî ve coğrafî şartlar da etkilidir. Çünkü her insan genel olarak belirli bir ülke, belirli bir toplum ve millet çevresi içinde yaşar. Bu çevre coğrafi olduğu kadar tarihî bir niteliğe de sahiptir. Yalnızca refleksler ve içgüdüleriyle dünyaya gelen insanın bütün davranışları tabii olarak bu çevreden etkilenir ve ana dilinin öğrenilmesiyle insanın şahsiyeti oluşmaya başlar. İnsanın şahsiyetini oluşturan çevre ve bu çevrenin meydana getirdiği davranış birlikleri “millet”i oluşturur. Millet insan davranışlarını büyük birlikler haline getirir; kendi tarihî ve coğrafî değerlerine göre yoğurur; bireyi bir milletin ferdi haline getirir. Dolayısıyla bireyin doğuştan getirdiği bütün refleks ve içgüdüler de artık milletin manevi şahsiyetiyle kaynaşarak onun şahsiyetini oluşturur.[143]

Düşünüre göre insanı besleyen, büyüten, koruyan ve yüceltmeye çalışan bu çevre aynı zamanda onun tabii çevresidir. Dolayısıyla bu çevrenin yarattığı şahsiyet sevilen ve benimsenen bir şahsiyettir. Tunç buradan hareketle toplumsallaşmanın, millileşmenin ve şahsiyet kazanmanın aynı şey olduğunu, çünkü bunların hepsinin aynı “oluş”la meydana geldiğini ileri sürmektedir. Bununla birlikte bu oluş bireyin toplumsallaşması ve millileşmesi açısından en alt seviyede bir uyumdan ibaret olduğu gözden uzak tutulmamalıdır. Şahsiyetin bu seviyedeki oluşumu bile içgüdüsel bir uyumu gerektirdiği için artık içgüdüler de millî ve toplumsal değerlerin kontrolü altına girmiş demektir. Tunç bu yüzden her bireyin öncelikle “millî” olmak zorunda olduğunu ve esasen millî birliklerin de bu zorunluluk içinde varlığını sürdürdüğünü ifade etmektedir.[144]

Devlet kavramı tarih boyunca gelişerek farklı anlamlar kazanmıştır. Klasik filozoflar milletlerin bünye ve şuurunun henüz gelişmediği dönemlerde devleti emniyeti sağlayan bir unsur olarak görmüş ve devleti vazife temelinde tanımlamışlardır. Tunç bugün artık “şuurlu ve şahsiyetli bütünler” haline gelen milletlerin devleti güvenliği sağlamaktan ziyade “bir ideale doğru yükselişin vasıtası” haline geldiğini ifade etmektedir. Ona göre bugünkü devletlerle birer şahsiyet haline gelen fertler arasındaki sıkı ilişki de bu ideal birliğinden kaynaklanmaktadır. Çünkü uluslararası hukukun gelişmesiyle can ve mal emniyeti güvence altına alınmış, insanlar bu güvenle daha yüksek bir alaka ile millî ve insanî ideallere bağlanmaya başlamışlardır. Bu anlam ve

142 Tunç, “*Milletler ve Irklar*”, s. 491-494.
143 Tunç, “*Millet ve Beşeriyet”,* **Cumhuriyet**, 9 Nisan 1939, s. 3.
144 Tunç, “*Millet ve Beşeriyet”,* s. 3.

fonksiyon değişimine paralel olarak devletin görev ve sorumluluğu da artmıştır. Bu sorumluluğun sınırının ne olacağı, başka bir ifadeyle devletin ne tür fonksiyonları olduğu "en büyük mesele" haline gelmiştir.[145]

3. İlerleme ve İktidar İlişkisinin Öznesi Olarak Devlet ve Dâhiler

Millî birlik ve beraberliğin sağlanması konusundaki hassasiyet Tunç'un devletin rolü ve fonksiyonu konusunda geleneksel devlet anlayışına bağlı kalmasına neden olmuştur. Bütün siyasi birliklerin bazı amaçlar güttüğüne işaret eden Tunç bu amaçların o birliklerin taşıdığı fikirleri ihtiva ettiğini belirtmektedir. Bu bakımdan devlete, kurum ve değerleri koruma konusunda görev düşmektedir. Ona göre devlet her şeyden önce başka siyasî birliklerle mücadele edebilmek için toplumu maddî birliği ve teşekkülüyle korumak ister. Aynı zamanda bünyesinde yaşattığı halkın kabiliyet ve faziletlerini geliştirir; birlik, kahramanlık ve vatanseverlik duygularını uyandırır. Yalnız bu kadar da değil, halk için maddî ve mânevi kıymetlerin oluşturulmasına ve sürdürülmesine çalışır. Siyasî birlik fikri de, tarihin yaratıcı prensipi olarak, toplumsal değerlerin tasdikini ve ortaya çıkarılmasını gerektirir.[146] Bu nedenle devletin bütün fonksiyonlarını birleştiren bir unsura, "millî bir fikre" ihtiyaç vardır. Tunç'a göre bu fikir devletin fonksiyonlarının fiilî bir temeli ve demokratik hâkimiyetle sosyal hayatı birleştirecek olan temel bir unsurdur.[147]

Değişen şartlar ve gittikçe artan işbölümü nedeniyle karmaşık bir hale gelen devletin fonksiyonları zamanla bütün gelişme, kalkınma ve ilerleme vasıtalarını hazırlamak görevini de üstlenerek milletin selametine önderlik rolünü benimsemiştir. Yeni devletlerin artık bir ideal şevkiyle çalışarak şahsiyetli fertler arasındaki bağı kuvvetlendirmeye çalıştığını belirten Tunç buradan hareketle bir ülkü ve ideale sahip devletlerle şahsiyetli fertler arasında doğrudan bir ilişki olduğunu ifade etmektedir. Buna göre fertler arasındaki bağın kuvvet, genişlik ve yüksekliği fertle devlet arasındaki çatışmaları en aza indirmektedir. Bu durumda fert ve devlet arasındaki ilişki karşılıklı yardımlaşma ve "müşterek yaratmalar" şeklinde sürecektir. Tunç baskı ve zorlamanın siyasi ve iktisadi bakımdan geçici bazı sonuçlar verebileceğini, fakat bu tutumun fikrî ve ahlakî gelişmeye mani olacağını belirtmektedir. Çünkü aklın teşekkül etmesi karşılıklı yardımlaşmaya bağlıdır. Devlet ve fert arasında bu tür bir ilişki

---

[145] Tunç, "*Zamanımızın En Büyük Meselesi Karşısında*", s. 3.
[146] Tunç, "*Devlet*", s. 82.
[147] Tunç, "*Milletler ve Irklar*", s. 491.

gerçekleşmediği sürece ne ferdin, ne de devletin sosyal gelişmesi sağlanamayacaktır.[148]

Tunç'un toplumsal ilerleme konusundaki düşünceleri Türk muhafazakârlığı açısından taşıyıcı bir toplumsal sınıf tabanına dayanmaz. Bu yüzden onun toplumsal ilerleme fikri "seçkinler düzeyinde yürütülen bir proje"dir.[149] Düşünür fert ve devlet ilişkilerini sağlıklı bir dayanışma zemine oturttuktan sonra toplumsal gelişimin asıl taşıyıcı unsuru olarak seçkinleri öne çıkarmaktadır. Başka bir deyimle Tunç toplumun tekâmülü ve medeniyetin yaratılması konusunda başat rolü devletten ziyade toplumun az sayıdaki seçkinler grubuna ve özellikle dâhilere vermektedir. Ona göre yüksek manevi değerler ancak ender şahsiyetlerin eseridir.[150] Toplumların gelişmesi için ender zekâların ve dâhilerin ortaya çıkması lazımdır. O halde dâhiler kimlerdir? Diğer insanlardan farkı nedir? Hangi şartlarda ortaya çıkar?

Tunç'un deha konusundaki görüşleri de Bergson'un evrim fikrine dayanır. Buna göre tekâmülün son halkası insandır; fakat tekâmül insanda sona ermiş değildir. Ruhî planda, sürekli yaratıcılık halinde varlığını sürdüren tekâmül son aşamada "dehâ"ya dayanır. Bununla birlikte dâhi toplumun bir ürünü veya eğitimin bir sonucu değildir. Dehayı kime rastlayacağı bilinmeyen "nadir bir şans" olarak ancak tabiat yetiştirmektedir. Dehâ çoğunlukla şuur dışında olgunlaşır ve orijinal olarak ansızın kendiliğinden ortaya çıkar. Dâhi eserini bütün varlık ve şahsiyetiyle besleyerek yarattığı için şuur, irade ve muhakemenin payı bütün bir şahsiyetin varlığı içine dağılmıştır. Düşünüre göre asıl tarihi şahsiyetler bunlardır. Umumi tarihe mal olabilecek beşeri ve âlemşümul eserler de ancak bunların eserleridir. Diğer şahsiyetlerin tesirleri ise sınırlı ve mahallî olmaktan öteye gitmez.[151] Çünkü toplumu oluşturan insan topluluklarının çoğu zekâlarından ziyade duygu ve heyecanlarıyla yaşar. Bu hal insanlık için çok tabii bir durumdur. Fakat bütün bir tarih göstermektedir ki, toplumları harekete geçiren ve ileriye götüren sınırlı bir azınlığın zekâsıdır. Nitekim eski Yunan medeniyeti bu azınlık zekâları sayesinde ortaya çıkmış, bütün hareket ve ilerlemeler bu sayede mümkün olmuştur.[152]

Tunç toplumun üst kesimini temsil eden seçkinlerin varlığı ile toplumların basmakalıp insanlar yerine çeşitli kabiliyet ve yetenekleri olan insanların

---

[148] Tunç, "*Zamanımızın En Büyük Meselesi Karşısında*", s. 3.

[149] Muhafazakârlar klasik anlamıyla belirli bir toplumsal sınıf tabanına dayanmasalar bile dönemin hakim elitinin etrafında konumlanmışlardır. Muhafazakârlık taşıyıcı toplumsal sınıflar tarafından sürüklenmediği durumlarda seçkinler düzeyinde yürütülen bir proje halini alır. Bkz. Çiğdem, Ahmet, *"Sunuş",* s. 19.

[150] Tunç, "*Devlet*", s. 82.

[151] Tunç, "*Deha Meselesi*", **Cumhuriyet**, 4 Ocak 1949, s. 2.

[152] Tunç, "*Medeniyetlerin Selameti*", **Türk Yurdu**, S.257, (Haziran 1956), s. 886.

kazanılacağını; işlerde ve düşünüşlerde çeşitlenmenin görüleceğini; toplumun maddî ve manevi değerinin de artarak gittikçe zenginleşeceğini belirtmektedir. Tunç buna örnek olarak Doğu ve Batı medeniyetinin mevcut durumunu göstermektedir. Buna göre nüfusu Doğu'ya göre daha az olan Batı sahip olduğu ender zekâların yarattığı teknik ve medeniyet sayesinde Doğu'ya hükmetme imkânı bulmaktadır.[153] Bu durum da gösteriyor ki toplumun geleceği deha'nın temsil ettiği seçkin bir grubun teşekkül etmesine bağlıdır.

Tunç'a göre zekâ ve deha'nın medeniyet üzerinde kurucu bir rolü vardır. Ona göre bu adamlar toplumun en önünde bulunarak toplumu şekillendirmektedir. Tunç bu fikirden hareketle Atatürk'ün zekâ ve dehasına atıflarda bulunmaktadır. Ona göre I. Dünya Savaşı sonunda içine düştüğümüz feci durum kuvvetli devletlere bizi tamamen imha etme cesareti vermiştir. Bu sırada içimizden çıkan Atatürk gibi bir "hızır" ve "ender bir zekâ" Anadolu'nun göbeğine kadar gelmiş olan düşman ordusunu durdurarak onları memleketimizden çıkıp gitmeye mecbur etmiş, daha sonra da yeni bir Türkiye'nin temellerini atmayı başarmıştır. Tunç'a göre bu başarı ancak "nev'i şahsına münhasır ender bir zekâ"nın eseridir.[154] Tunç'a göre Türk Devrimleri her bakımdan Atatürk'ün şahsiyetiyle bütünleşmiştir. Ona göre Atatürk "askerî, idarî ve siyasî teşkilâtın büyük kurucusu", idealist, realist, millî ve cihanşümul tarihi bir şahsiyettir. Türk ruhunun kahramanlık geleneğini ve askerî dehasını zor şartlar altında tam anlamıyla dirilten ve her alandaki ilerlemeleri başlatan odur.[155]

4. Devlet ve Otorite

Sosyal hayat bireysel ve toplumsal ilişkilerin dayanışma çerçevesinde canlı ve ahenkli bir bütün halinde yürütülmesini gerektirir. Bununla birlikte bilhassa

---

[153] Tunç, "*Medeniyetlerin Selameti*", s. 882.
[154] Tunç, "*Medeniyetlerin Selameti*", s. 884.
[155] Tunç, "*Atatürk'ü Düşünürken: Hayatiyetimizin Büyük Timsali*", **Cumhuriyet**, 10 İkinci Teşrin 1944, s. 2. Tunç'un Atatürk'ü bütün terakkîlerin tek sebebi sayan görüşleri bir tür Carlyle'cılığı çağrıştırmaktadır. Thomas Carlyle dünya tarihini büyük adamların biyografileri ile özdeşleştirmekte, toplumun da "kahramanlara tapınma" üzerine kurulduğunu savunmaktadır. Şeflik döneminde totaliter rejimler tarafından benimsenen ve geliştirilen bu görüşten oldukça fazla yararlanılmıştır. Atatürk imgesinin doğuşu ve gelişimi hakkında geniş bilgi için bkz. Ünder, Hasan, "*Atatürk İmgesinin Siyasal Yaşamdaki Rolü*", (**Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Kemalizm**, İletişim Yay, İst. 2002, C.II içinde), s. 145. Bununla birlikte Tunç'un Atatürk'ü simgeleştiren ve yücelten bu görüşü Carlyle'cılıktan ziyade, Bergson'un büyük adam anlayışından kaynaklanmaktadır. Bergson'a göre tarihin akışını büyük adamlar, peygamberler, veliler ve kahramanlar değiştirmekte, toplumsal gelişmeler de bunlar sayesinde gerçekleşmektedir. Nitekim Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu da "Bir nevi Carlyle'cılık, büyük adamcılık, Mustafa Şekip'e atfedilebilir mi?" sorusunu menfi olarak karşılamaktadır. Ona göre Tunç'ta "hamlecilik ile süslenmiş bir sosyal determinizm" anlayışı mevcuttur. Hamlecilik onun sanatkâr ve ressamlığından, deterministlik de ilim adamı ve ruhiyatçı kimliğinden kaynaklanmaktadır. Bu yüzden Tunç'daki psiko-sosyoloji bazan sosyo-psikoloji haline gelmektedir. Bkz. Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri, "*Türk İçtimaiyatında Mustafa Şekip'in Mevkii*", *M.Ş.T.J.,* s. 151.

ileri toplumlar tam bir ahenk halinde yaşayan birlikler değildir. Bu toplumlarda işbölümünden doğan çeşitli çıkar çatışmaları ve sınıf ayrılıkları vardır. Diğer taraftan toplum hisler, inançlar, örf ve âdetler bakımından da bir değildir.[156] Bu nedenle sosyal hayatı ve insan ilişkilerini kanunlar vasıtasıyla düzenleyen, koruyan, geliştiren ve kontrol altına alan bir "otorite"ye ihtiyaç vardır. Bu otoriteyi ise bilhassa ileri toplumlarda devlet temsil etmektedir.[157]

Otorite ve itaat bütün toplum düzeninde mutlaka mevcuttur. Tunç'a göre bunların tamamen ortadan kaldırılması en ideal bir toplumlarda bile ancak bir "ütopya"dır. Bu nedenle asıl üzerinde durulması gereken konu bunların dozu, şiddeti, şekli ve kıymetleridir. Tunç şuurlu iradelerinin büyük bir kısmından uzun zaman mahrum kalan insanların, hatta buna alışanların bile bazen içlerinde boğulmuş, ağır bir isyan hissinin kızıştığını ve bunların en küçük bir fırsatta isyana hazır olduğunu belirtmektedir. Çünkü körü körüne devam eden bir itaat birçok insanın irade gücünü ve kendine güven duygusunu tahrip etse bile bunlar hiç bir zaman tamamen ortadan kalkmaz; bu hisler korku ve baskı altında felce uğrayabilir, katlanıp ezilebilir, fakat ruhun bir köşesinde, günün birinde fışkırmak üzere daima saklı kalır. Çünkü "ruhi bir kudret ne yaratılabilir, ne de mahvedilebilir."[158]

Demokrasi halkın hâkimiyeti ve eşitlik sistemi olduğuna göre otoritenin bu sistemdeki rolü nedir? Tunç'a göre demokrasinin amacı otoriteyi tamamen ortadan kaldırmak değil, şuur ve irade ile kabul edilebilecek bir düzeye getirmektir. Toplumda farklı güç ve yeteneklerden kaynaklanan bir hiyerarşi ve toplumsal iş bölümünden doğan bazı otoriteler vardır. Demokrasi bunları daima tanımak zorundadır. Düşünüre göre gerçek demokrasi ancak bu şekilde mümkündür.[159]

Otorite hiçbir zaman başıboş bir kuvvet olmadığı gibi geçici, değişken ve sınırsız bir kuvvet de değildir. Düşünüre göre otorite suiistimal edildiği veya sınırları aşılmaya başlandığı vakit bir düşüş başlamıştır. Hiç bir otorite zulümle payidar olamayacağı için otorite sahipleri kendi sınırlarında kalmak, bütün zekâ ve faaliyetlerini buraya harcamak zorundadır.[160] Tunç sınırını aşan bir baskı ve otoritenin bireysel ve toplumsal açıdan doğuracağı sonuçlara dikkati çekmektedir. Ona göre baskı ve korku yoluyla tesis edilen itaatin neticesi her türlü yalancılık, iki yüzlülük, sahte tebessüm, içe kapanma, düşündüklerini söyleyememe, gerçekleri

[156] Tunç, "*Aksiyon Felsefesi Bakımından Politika*", **Türk Düşüncesi**, I/1, (1 Aralık 1953), s. 10-12.
[157] Tunç, "*Otorite*", **Mülkiye Mektebi Mecmuası**, II/13, (Nisan 1931), s. 3-8; Tunç, "*Hürriyet ve Otorite*", **Cumhuriyet**, 2 Nisan 1939, s. 3.
[158] Tunç, "*İtaat ve İtaatçilik*", **Cumhuriyet**, 12 Mart 1944, s. 2.
[159] Tunç, "*Otorite*", s. 3-8.
[160] Tunç, "*Otorite*", s. 3-8.

gizleme, pis bir dalkavukluk, aşağı bir kulluk ve bedbahtlıktır. Düşünür bu tür bir itaatin yalnız itaat edeni değil, itaat ettireni de alçaltacağını düşünmektedir. Aslında otoriteye düşen itaati kaldırmak değil, fakat şuurlaştırmak, aydınlatmak ve mümkün olduğu kadar azaltarak irade ve sorumluluğu artırmaktır. İnsan kitlelerini körü körüne itaate zorlamak onların itaate sığınarak sorumluluktan sıyrılmalarını sağlayacak, bütün sorumluluğu sınırlı kimselerde toplayarak bunların diğerlerini ezmesinden başka bir netice vermeyecektir.[161]

Bireysel ve toplumsal hayatın düzeni açısından otorite şart olmakla birlikte hiç bir otoritenin insanları bütünüyle tatmin etmeyeceğini ifade eden Tunç, insanın doğası gereği otorite dışına çıkacağını belirtmektedir. Ona göre karar ve kararsızlık gibi iki zıt kuvvetle savaşarak yaşamak zorunda olan insan için ebedî bir istikrar ancak tahayyül edilebilir, fakat gerçekleştirilemez. İnsanın iç dünyasından kaynaklanan bu ikircikli yapıyı "Nizama ne kadar muhtaç isek nizamsızlık ve anarşiye de o derece mütemayiliz" sözleriyle ifade eden Tunç insanın ferdiyetçi karakteri yüzünden kendi içinde bu tezadı sürekli yaşayacağını savunmaktadır. Tunç bu nedenle dışarıdan gelecek otoritenin yeterli olmadığını, asıl disiplinin ancak şahsi iradeden gelebileceğini ileri sürmektedir. Ona göre ruhumuzun kökleri hislerde olduğu için otoritenin yapacağı iş kalpleri kazanmaktır. Esasen dini otoritenin daimi nüfuzu da buradan gelmektedir.[162]

Tunç'a göre otorite ve disiplin her şeyden önce vicdanî ve ahlakî bir sorumluluktur. Disiplini bir "vicdan emri" olarak gören düşünür otoriteyi ahlakî açıdan ele almaktadır. Ona göre ahlakın en önemli yaptırım gücü vicdanlar olduğu için içten gelen disiplin aynı zamanda ahlaki hayatın da kaynağıdır. Diğer taraftan milletlerin yükselmesi kararlarındaki sevgi ve emniyet bağlarının çözülmez bir kuvvet kazanması da vicdan terbiyemize bağlıdır. Vicdan karşısında korku, zorlama ve şiddetle işleyen otorite ve müesseseler hayat verici değildir. Çünkü insan hayatının yaratıcı prensibi "korku" değil, "ümit"tir.[163]

5. Cemiyet'in Terakkîsi ve Hürriyet İdeali

Tabiatın en temel kanunun tekâmül, en önemli unsuru ve şuurlu varlığının da insan olduğu fikrinden hareket eden Tunç insanlığın ve milletlerin "adil ve düzgün" bir şekilde ancak "hürriyet" vasıtasıyla tekâmül edebileceğini ifade etmektedir.[164] Ona göre hareket ve yaratıcı ilerleme ancak hürriyeti hoş görmek, çeşitlilik ve "ihtilâf"a

[161] Tunç, "*İtaat ve İtaatçilik*", s. 2.
[162] Tunç, "*Otorite*", s. 3-8.
[163] Tunç, "*Mektepler Açılırken*", **Cumhuriyet**, 5 Birinci Teşrin 1941, s. 2.
[164] Tunç, "*Hürriyet'in Modası Geçer mi?*", **Cumhuriyet**, 8 Eylül 1946, s. 2.

meydan vermekle mümkündür. Çünkü bütün düşünce ve felsefeler hürriyet etrafında şekillenmektedir. Aslında her toplum itaat ve disipline ihtiyaç duyar. Fakat bunlar kadar istiklal ve hürriyet hislerinin de diri kalması şarttır. Bu bakımdan devletin önemli görevlerinden biri de hürriyeti temin etmek, kanunu her şeyin üstünde tutarak adaleti sağlamaktır.[165]

> "Toplumsal ve siyasi anlamda hürriyet Batı düşüncesinde soyut bir fikir olmaktan çıkmış, ruhî ve manevî bir esas haline gelmiştir. Modern dönemde kültür ve medeniyetin en önemli sembolü haline gelen bu kavram siyaset ve yönetimin merkezinde bulunmaktadır. Bu anlayışa göre politika hürriyet vasıtalarının düzenlenmesi, millî ve içtimai bir terbiye dışında bir şey değildir."[166]

Tunç'a göre yüksek medeniyetlerde görülen hürriyet seçkin azınlığın zihnî otoritesini göstermektedir. Bu bakımdan hürriyet zihnî yükselişin tam bir ölçüsüdür. Ne var ki hürriyet geniş halk yığınlarının bir meselesi değildir. Her toplumda kültür ve medeniyetin taşıyıcısı olan seçkin bir azınlık vardır. İşte düşünüre göre "hürriyeti isteyenler, uğruna kurban verenler, onsuz bir şey olamayanlar" yalnız bunlardır. Daha çok neslin devamını sağlayan halk yığınlarının dünyası hissiyatından ibaret, zekâsı da heyecanlarına mahkûmdur. Bu yüzden halk yığınları hürriyetin imkânlarından yeterince yararlanamazlar. Hatta düşünüre göre halk yığınlarına karşı somut ve görülür bir baskı şuurlu seçkin azınlığa gerekli olan hürriyet ve manevi disiplin kadar lazımdır. Çünkü hürriyet isteyenler nadir zekâlardır; kalabalıklar ise sayıya, kuvvete ve iktidara taparlar.[167]

Düşünüre göre hürriyeti yalnızca istemek de yeterli değildir. Hürriyet seçkin zümrelerin yılmak bilmeyen mücadele ve uğraşlarıyla kazanılan ve bunlarla korunan bir kültür ve medeniyet unsurudur. Medeni bir toplumun ihtiyaç duyduğu hürriyetler Batı'da hiç bir zaman hep birden kazanılmamış, geçirilen sosyal, siyasî, idarî, iktisadî tecrübelere göre birer birer elde edilmiştir. Bu nedenle, Tunç'a göre, seçkinler hürriyeti hak edecek kıvama gelmeden ihsan edilecek bir hürriyete el sürmemelidir.[168]

Hürriyet her şeyden önce ahlakî bir istikamette gelişecektir. Bu istikamette gelişen bir hürriyet seçkinliği sağlayarak toplumun iyileşmesini temin edecek, toplumun manevi yapısını geliştirerek şuurunu da kuvvetlendirecektir. Böylece zekâ geliştikçe insanlık da gelişip çeşitlilik artacak, hürriyet de bir zorunluluk haline gelecektir.[169] Düşünüre göre zekânın gelişmesi ve nesillerin olgunlaşması aşamasında

---

[165] Tunç, "*Hürriyet ve İhtilaf*", **Cumhuriyet**, 8 Eylül 1946, s. 2.
[166] Tunç, "*Hürriyet Kimlere ve Niçin Lazımdır?*", **Türk Yurdu**, S.255, (Nisan 1956),s. 724.
[167] Tunç, "*Hürriyet Kimlere ve Niçin Lazımdır?*", s. 724.
[168] Tunç, "*Hürriyet Kimlere ve Niçin Lazımdır?*", s. 724.
[169] Tunç, "*Hürriyet Kimlere ve Niçin Lazımdır?*", s. 724.

bazı gelip geçici sıkıntıların yaşanması tabiidir. Bu sıkıntıların sona ermesiyle seçkinler kadar geniş halk yığınları da hürriyetten yararlanacak, kendi mesleklerinde türlü yeniliklerle medeniyetin ilerlemesine katkıda bulunacak, aynı zamanda bunların da manevi disiplin ve sorumluluk sahibi bir zekâya eriştikleri görülecektir. Nitekim hangi alanda hürriyet varsa o alanda ilerlemeler olmuştur. Bunun en yakın örneği kadınlara verilen hürriyette görülmektedir.[170]

Tunç'un hürriyetle birlikte bugün düz manasıyla kullanılan bir kavramı daha gündeme getirmektedir: İhtilaf. Düşünüre göre bu iki kavram birbirinin sebebi olduğu gibi aynı zamanda birbirinin sonucudur. Çünkü ihtilaf da bir bakıma başka bir hürriyettir. Zevk, fikir, duygu, inanç ve iradede çeşitliliğin meydana gelmesi bu hürriyete, hürriyetin ortaya çıkması da bu çeşitliliğe bağlıdır. İhtilâfa tahammül etmeyen siyasi yönetimlerin hürriyete de tahammülü yoktur. Hürriyete tahammül etmemek, topluluğun bir kalıba dökülmesini istemek, onu olduğu yerde saymaya zorlamaktır. Böyle bir toplumda mevcudu eskitip aşındırmaktan daha öteye gidilemez. Ne fikir hareketleri, ne sanat cereyanları, ne de teknik icatlar adına bir şey görülemediği gibi görülmesi de arzu edilmez, birer "bid'at" sayılır. Bu tür rejimler polis teşkilatı ve gizli servislerle yaşamak zorundadır. Nitekim bu tarzdaki yönetimlerin ömürleri uzun olmadığı gibi sonları da feci olmuştur. Tarih bu feci sonların örnekleriyle doludur.[171]

Tunç'un hürriyet ve ihtilaf konusundaki fikirlerinden çıkan sonuç şudur: Farklılıklara hürriyet verildikçe toplum yeni yaratışlarda bulunacak, her türlü kabiliyet bu hürriyet ortamında kendisine gelişme zemini bulacaktır. O halde farklılıklara müsaade etmeli, onların inkişafına yardımcı olmalı, böylece toplumun gelişmesine ve kültürün zenginleşmesine katkıda bulunmalıdır. Aslında Tunç hürriyet ve ihtilaf kavramlarıyla bir bakıma felsefî olarak demokratik bir yönetim anlayışını temellendirmektedir. Tunç'un birey toplum, devlet ve siyaset konusundaki teorik izahları Şeflik sisteminin yukarıda sözünü ettiğimiz yönetim boşluğunu doldurmaya çalışmaktadır. Tunç'un tesis etmeye çalıştığı demokrasi fikri ve devlet tasarımı, özellikle hürriyet konusundaki görüşleri bir yönüyle Tek Parti yönetimine entelektüel bir isyan olarak da kabul edilebilir. Nitekim aydın ve toplum vicdanında biriken bu isyan 1946'da çok partili siyasi hayata geçilmesine neden olmuş ve demokrasi yolu açılmıştır.

---

[170] Tunç, "*Hürriyet ve İhtilaf*", s. 2.
[171] Tunç, "*Hürriyet ve İhtilaf*", s. 2.

6. Cemiyet ve Demokrasi Kültürü

Tunç demokrasiyi gelişmiş toplumların ihtiyaç duyduğu bir rejim olarak tanımlamaktadır. Ona göre gelişmiş toplumlar işbölümünden doğan menfaat çatışmaları ve sınıf ayrılıkları nedeniyle tam bir ahenk halinde değildir. Bu toplumlar aynı zamanda hissiyat, inançlar, örf ve adetler bakımından da farklıdır. Toplumdaki çatışma ve mücadeleler de bu farklılıklardan kaynaklanmaktadır. Toplumun dinamizminin buradan geldiğini ifade eden Tunç bu dinamizmin tam bir serbestlik içinde devam etmesi için en uygun yönetimin demokrasi olduğunu savunmaktadır. Ona göre bu rejim çok partili bir yapıya sahip olduğu için farklı sosyal grupların kendilerini ifade etmesine imkân tanımaktadır.[172]

Tunç demokrasiyi en uygun yönetim biçimi olarak tanımlamakla birlikte demokrasinin bazı kusurlarına da işaret etmektedir. Rasyonel bir siyaset anlayışını ve ideolojileri subjektif bulan Tunç mutlak eşitlik, mutlak adalet, mutlak kardeşlik gibi söylemlerin toplumsal gerçekliğinin olmadığını belirtmektedir.[173] Ona göre demokrasinin en iyi tarafı hürriyet prensibine dayanmasıdır. Diktatörlük, oligarşi ve saltanat rejimleri karşısında demokrasi bu prensipte ısrar ederek her türlü kabiliyet ve şahsiyetlerin serbestçe gelişmesine imkân vermektedir.[174]

Ne var ki Türkiye'de demokratik bir sisteme geçiş kolay olmamıştır. Osmanlı Devleti başlangıçta tek kişinin tasarrufuna bağlı monarşik bir siyaset anlayışını benimsemiş, daha sonra halkın temsilciler tarafından temsil edildiği bir meşrutiyet yönetimine geçilmiş fakat bunun da ömrü uzun sürmemiştir. Kurtuluş Savaşı sırasında Atatürk'ün milli irâdeyi teşkilatlandırmasıyla ihtilal hareketleri bütün memleketi sarmış, Millî Mücadele'nin zaferle neticelenmesi "ihtilâli inkılâba çeviren, hâkimiyeti kayıdsız şartsız millete kazandıran" bir hareketin başlangıcı olmuştur. Ancak bundan sonradır ki "otoritenin halk iradesine doğrudan doğruya geçmesi imkânı" elde edilmiştir. Cumhuriyet rejimi otuz yıl içinde tekâmül ederek 1950 seçimleriyle Demokrat Parti'yi iktidara getirmekle Cumhuriyetin temelli adımı atılmış, böylece halkın iradesine dayanan partilere siyaset yolu açılmıştır.[175]

---

[172] Tunç, "*Aksiyon Felsefesi Bakımından Politika*", s. 10.

[173] Tunç, "*Aksiyon Felsefesi Bakımından Politika*", s. 10.

[174] Tunç, "*Müşahhas İnsan ve Bünyesi(Konferans)*", s. 5-8.

[175] Tunç, "*Muhafazakârlık ve Liberallik*", s. 88-92. Tunç Millî Mücadele'yi "*ihtilâli inkılâba çeviren, hâkimiyeti kayıdsız şartsız millete kazandıran*" bir sürecin başlangıcı olarak görmekle birlikte 1923'ten Demokrat Parti'nin iktidara geldiği 1950'ye kadar olan süreci "*Cumhuriyet rejimi otuz yıl içinde tekâmül ederek*" şeklinde geçiştirmektedir. Tunç'un bu süreci 1950'den sonra bile tartışma konusu yapmak istemediği anlaşılmaktadır. Onun eleştirileri daha ziyade Tek Parti yönetiminin uygulamalarına yönelmiştir.

Türkiye Cumhuriyeti kuruluşundan itibaren bütün gücüyle seküler bir devlet kurmaya çalışmış ve bu yolda radikal devrimler gerçekleştirmiştir. 1930'a kadar, her ne kadar "güdümlü" de olsa çok partili siyasi hayat tecrübe edilmiş, fakat bu tecrübeler başarısızlıkla sonuçlanmıştır.[176] 1931'den itibaren Türkiye Cumhuriyet'inin otoriter ve milliyetçi bir tavır almış, Tek Parti hükümeti olan CHP iktidarını kuvvetlendirmek üzere Altı Ok'u devletin genel politikası ve kemalizmin siyaseti haline getirmiştir. Atatürk'ün ölümü üzerine kemalizmin bir dönemi sona ermiş ve İnönü döneminde yeni bir safhaya girilmiştir. Nihayet 1946'da Çok Partili Siyasi Hayat'a geçilmiş ve 1950'de Demokrat Parti'nin iktidara gelişiyle Türkiye Cumhuriyeti tarihinde ilk defa demokratik bir hükümet işbaşına gelebilmiştir. Bu sürecin yaşanmasında toplumsal, siyasi ve ekonomik şartlar olduğu kadar muhafazakâr çevrelerin de payı vardır. Tunç'un yukarıda yer verdiğimiz birey, toplum ve devlet konusundaki görüşleri demokrasi çizgisinde gelişen bu sürecin teorik altyapısını oluşturması bakımından önemlidir.

Tunç'un Millî Mücadele'den önceki yazılarında millet irâdesi ile ilgili taleplerden ziyade devletin birlik ve bütünlüğü ile devletin unsurlarının birarada, "Osmanlı"lık fikri etrafında kenetlenmesi söz konusur. Millî Mücadele yıllarından itibaren millî iradenin hâkimiyetini savunan Tunç demokratik bir yönetimin kurulması için oldukça gayret etmiştir. Çünkü ona göre fertler kendi şahsiyetini milli bir yapıda bulduğu gibi halklar da kendi şahsiyetini temsil hürriyetinde bulmaktadır. Halkın gerçek inkişafı ise ancak kendi yapısının inkişafına bağlıdır.[177] Demokrasi yönetimlerinde halkın inkişafı söz konusu olduğuna göre halk nedir? Geçmişten bugüne nasıl bir seyir takip etmiştir? Tunç'a göre Osmanlı döneminde bugünkü anlamda bir "halk" kavramı gelişmiş değildir. Gerçi Namık Kemal gibi bazı Tanzimat şairleri ve sonraki şairler bazı şiirlerinde doğrudan halka seslenerek halkın şuurunu uyandırmaya çalışmışlardır. Edebî bir şekilde ve bütün bir millet olarak duyulmaya başlayan bu şuur Meşrutiyet döneminde folklorik bir hüviyet kazanmıştır. İstiklâl Savaşı halkın bu folklorca telâkkisini kurtuluş ve yükseliş gayesinde birleştirmiş, bütün milleti kuşatan bir realiteye dönüştürmüştür. Böylece hâkimiyetin kaynağı açıkça ortaya çıkmıştır. Artık halk deyince "bütün bir millet, yâni onun eski ve yeni bütün varlığı; dünkü, bugünkü ve yarınki bütün kültürü" anlaşılmaktadır.[178]

---

[176] Çağaptay, Soner, "*Otuzlarda Türk Milliyetçiliğinde Irk, Dil ve Etnisite*", (çev. Defne Orhun), (**Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik**, İletişim Yay, İst. 2002, C.IV içinde), s. 245.
[177] Tunç, "*Halk Mefhumundan Ne Anlıyoruz?*", **Tasvir-i Efkâr**, 5 Şubat 1941, s. 3.
[178] Tunç, "*Halk Mefhumundan Ne Anlıyoruz?*", s. 3.

Tunç Demokrat Parti'nin iktidara gelişine kadar CHP yönetimi ve Tek Parti döneminin icraatlarına açık bir tenkit getirmek yerine bazı yazılarıyla muasırlaşma yolunda demokratik bir yönetim ihtiyacını dile getirmiştir.[179] Fakat Demokrat Parti'nin iktidara gelişinden sonra özellikle Halk Partisi yönetimine ciddi tenkitler getirmiştir. Ona göre Halk Partisi başlangıçta mutlak otoriteyi ortadan kaldırma ve altı oku yerleştirme konusunda "liberal" bir rol oynamış, fakat ikinci bir muhalif partinin kurulmasında "oyalama" yoluna giderek halk iradesini "gücendirmiş"tir. CHP bununla kalmayarak Demokrat Parti'nin daha liberal mücadeleleri karşısında "muhafazakâr" bir tavır sergilemiş, yeni partinin seçim başarısından sonra da eski tutumunda ısrar etmekten geri durmamıştır. Diğer taraftan ekonomide mutlak denebilecek bir devletçiliği savunan CHP eğitimde tek kitap uygulamasını sürdürerek bilgi hayatını devletin kontrolüne bırakmış, devletin nüfuzunu kullanarak dile müdahale etmiştir. Nitekim CHP iktidarında yayınlanan klâsik eserler ve resmî ansiklopedilerin dilleri aşırı derecede anormal bir hal almıştır. Böylece devlet "hürriyetin ana prensiplerini ihlâl eden" bir kurum haline gelmiştir. İşte bütün bu icraatlar Halk Partisi'nin bu icraatları inkılâpların serbestçe ilerlemesine karşı "mutlakımsı bir muhafazakârlık"a sevk etmiş ve Parti önceki liberal vasfını kaybederek liberal bir partinin doğuşuna zemin hazırlamıştır.[180]

1950'lerde "muhafazakârlık" ve "liberallik" iki ana partinin temel yönelişlerini ifade etmektedir. Buna göre CHP muhafazakârlığı, DP ise liberalliği temsil etmektedir. Tunç'un buradaki "muhafazakâr" tanımı Cumhuriyet'in ilk yıllarından itibaren kendisinin de içinde bulunduğu muhafazakâr-modern çizginin oldukça dışındadır. Tunç modernlikçi çevrelerde "gericilik" olarak anlaşılan bu tanımı aynı anlamda CHP zihniyeti için kullanmaktadır. Fakat bu anlayışın reaksiyonu olan "liberallik" ise Tunç tarafından olumlu bir gelişme olarak sempatiyle karşılanmaktadır.

Düşünür inkılâbın doğurduğu her iki partinin "bir aksiyonun reaksiyonu olarak" doğduğunu ve bu yüzden henüz yeterince olgunlaşamadığını belirtmektedir. Bütün bu aşamaları demokrasinin olgunlaşma evreleri olarak gören Tunç bu partilerin daha sonra kurulacak yeni partilerle asıl şahsiyetini bulacağını belirterek ortaya çıkan parti mücadelelerini de bu çerçevede değerlendirmektedir.[181] Düşünüre göre demokrasi anlayışı geliştikçe partiler arasındaki rekabet artacak, giderek daha büyük ve geniş bir halk kitlesine hizmet etme imkânı doğacaktır. Bu nedenle, Tunç'un

---

[179] Bkz. Tunç, *"Devamlı Olmak İsteyen Siyaset Yolu"*, **Cumhuriyet**, 6 Ekim 1946, s. 2; *"Kuvvet ile Politika"*, 11 Eylül 1947, s. 2; "*Demokrasi Hareketlerine Takaddüm Eden Uyanış*", 12 Aralık 1948, s. 2; "*Siyasette İrade*", 15 Şubat 1950, s. 2.
[180] Tunç, "*Muhafazakârlık ve Liberallik*", s. 88-92.
[181] Tunç, "*Muhafazakârlık ve Liberallik*", s. 88-92.

deyimiyle henüz "lohusalık yatağında" olan demokrasinin geliştirilmesine son derece dikkat ve özen gösterilmelidir.[182]

Tunç başlangıçta liberalizme sempati ile bakmasına rağmen liberalizmin serbest rekabeti savunan görüşleri ve bu anlayışın maddiyatçılığa varması nedeniyle bu görüşten uzaklaşmış, fakat bu akımın karşısında bulunan muhafazakârlığı, kendi ifadesiyle "şuurlu" haliyle benimsemiştir. Liberalizm cumhuriyetçi-devletçi ekonomik kalkınma projesini kapitalist bir ruhla yeniden düzenleyerek bireyselliği öne çıkarmakta, serbest ve rekabetçi piyasa anlayışını yerleştirerek toplumun bütün kesimlerini refahtan pay almaya çağırmaktadır.[183] Tunç'a göre modern tekniğin gelişmesine bağlı olarak liberalizmin sınırsız zenginlik, maddi kazanç ve serveti öne çıkarması muhafazakâr tutumun ortaya çıkmasına neden olmuştur. Muhafazakârlara göre milletlerin selameti yalnız maddi hayatın refahında değildir; aynı zamanda toplumun manevi hayatı ve kıymetleri de vardır. Bununla birlikte "durgun, uyuşuk bir gelenekçilik"te kalınamayacağına göre liberallerin aşırı ilerlemeciliğine karşı temkinli, "şuurlu bir muhafazakârlık" doğacaktır. Aksi takdirde millî ve beşerî kıymetlerin çiğnenmesi tehlikesi vardır.[184]

Demokrasi rejiminin çok partili olması sosyal grupların iradelerine tercüman olma imkânı vermektedir. İngiltere'de doğup Fransız ihtilaliyle insan hakkı olarak dünyaya yayılan bu rejim, ne var ki giderek ilk safiyetini kaybetmiştir. Bununla birlikte rejimin canlılığını muhafaza ederek olgunlaşma devirleri geçirmektedir. Daha çok kuzey ülkelerin soğukkanlı karakterine elverişli olan bu rejim güneye indikçe çözülmeye ve gevşemeye başlamış ve "parti çokluğu şişkinliği" halini almıştır.[185]

Tunç'a göre bu problem toplumun siyasi kültürünün yeterli olmayışıdır. Bu bakımdan halkın aydınlatılması gerektiğini ileri süren Tunç halk kitlelerinin karanlıkta kaldığı sürece "irtica" temayüllerinin baş göstereceğini belirtmektedir. Aslında ileri toplumlarda bile gelenekçilerin sebep olduğu bazı toplumsal sarsıntılar yaşanmaktadır. Örneğin Fransa'da demokratlar ve muhafazakârlar arasında çok çetin mücadeleler olmaktadır. Fakat düşünüre göre bu mücadeleler iki taraflı şuurla yapıldığı için birer fikir mücadelesi olarak kalmaktadır. Türkiye'de de fikir mücadeleleri olacaktır; fakat bu mücadeleler samimi ve bilinçli bir şekilde yapılmadığı

---

182 Tunç, "*Yeni Teşkilat Kanunu Projesi Münasebetiyle*", **Bilgi**, 56, (01.12.1951), s. 3-5.
183 Toker, "*Batıcı Siyasî Düşüncenin Karakteristik Evreleri: 'Kamusuz Cumhuriyet'ten 'Kamusuz Demokrasi'ye*", s. 103-104.
184 Tunç, "*Liberallik ve Şuurlu Muhafazakârlık*", s. 1-4.
185 Tunç, "*Aksiyon Felsefesi Bakımından Politika*", s. 10.

takdirde henüz çok yeni olan demokrasi rejiminin yara alma ihtimali vardır. Bu nedenle yapılacak mücadelelerde öncelikle demokrasinin korunması gerekmektedir.[186]

1950'lerin parti mücadelelerine bakarak bunları "irtica" tehlikesine karşı anlaşma ve dayanışmaya çağırmaktadır. Ona göre bir tarafta "için için kaynayan sağ ve sol temayüller"e karşılık halkın büyük bir çoğunluğu "kara bir cehalet" içerisindedir. Demagoji ile halkı, sağduyusuna rağmen yanıltma, iptidai zihniyetlere göre seçimlere sevk etme tehlikesi hala mümkündür. Bilinçli bir halk rejiminin olması için inkılâpçı bir hamle ve üretim gücünün artırılmasıyla bu "kara cehalet"in aydınlatılması gerekmektedir. Aksi takdirde din maskesi altında "irtica harpleri"nin yaşanması ve inkılâpların durdurulması ihtimali vardır.[187]

Tarih boyunca bütün yaratmalar muhakkak bir şahsiyette tecelli etmektedir. Medeniyetlerin yaratılmasındaki başlıca amil de her vadide yetişen büyük adamlar olmuştur. Bu bakımdan ilmi zihniyet kollektif (*maşeri*) şuurun mahsûlü değil, özellikle belli başlı şahısların eseridir. Tunç buradan hareketle klasik demokrasilerin politika gereği toplumun bütün fertlerini eşit kabul etmesini tenkit etmektedir.[188] Tunç'un burada "itiyat ve göreneklerine bağlı" diye nitelediği halk ile aydını farklı gördüğü ve sayısal çoğunluğa dayanan demokrasi rejimine şerh koyduğu görülmektedir. Ona göre demokrasiler için daima mevcut olan bu tehlike ancak kültürel gelişimi planlı ve devamlı bir şekilde temin etmek ve büyük ve yaratıcı şahsiyetlerin içinde yetişeceği toplumun şartlarını hazırlamaktır. Bunun için öncelikle yapılması gereken ise bu çerçevede bir maarif siyaseti takip etmektir.[189]

Tunç demokratik bir zihniyetin teşekkülünü toplumsal gelişimin bir parçası olarak devletin görevleri arasında görmektedir. 1951'de Milli Eğitim Bakanlığı Yeni Teşkilat Kanunu'nun taslağını Muallimler Birliği'nin görüşlerini almak üzere derneğin İstanbul şubesine göndermiştir. Bu kanunun amacı eğitim siyasetinin Tek Parti zihniyetinden kurtarılıp demokratik bir yapıya kavuşturulmasıdır. Bu vesileyle Tunç, birlik reisi olarak demokrasiye ilişkin görüşlerini sıralamaktadır. Ona göre bütün varlığı ve yaşama biçimiyle ne aristokrat, ne de burjuva ruhlu olmayan halk çoğunluğu için demokrasi en uygun yönetim biçimidir. Demokrasi halkın bilgi,

---

[186] Tunç, "*Muhafazakârlık ve Liberallik*", s. 88-92.
[187] Tunç, "*Muhafazakârlık ve Liberallik*", s. 88-92. Tunç'u demokrasi hayatının problemleri üzerinde düşünmeye ve irtica söylemine iten, bu tarihlerdeki Ticanilerin faaliyetleridir. 1950'li yılların başında Ticaniler dindarlık algılayışları doğrultusunda Ankara ve civarında özellikle Atatürk heykellerini hedef alarak Cumhuriyet rejimine karşı faaliyetlerde bulunmuşlardır. Ticanilerle ilgili bir haber için bkz. "*Ticani Meczublarına Karşı Geç Kalmış İlk Tedbirler*", **Cumhuriyet**, 28 Haziran 1951.
[188] Tunç, "*Şuurlu Bir Milliyet Kültür Saygısıyla Yaşar*", **Türk Yurdu**, S. 249, (Ekim 1955), s. 241-244.
[189] Tunç, "*Şuurlu Bir Milliyet Kültür Saygısıyla Yaşar*", s. 241-244.

tecrübe ve terbiyesine bağlı olduğu için halkın daima uyanık ve anlayışlı bir şekilde yetiştirilmesi gerekmektedir. Halkın kültürünü ve yaşayışını çağın gereklerine göre geliştirmek ve halkı meslekî bilgilerle sürekli eğitmek siyasi rejimin görevidir.[190] Halkın demokrasi konusunda eğitilmesi için bütün halkı kapsayan çağdaş bir eğitim sistemine ihtiyaç vardır.[191] O halde bu sistem hangi özelliklere sahip olmalıdır? Tunç'a göre bu sistemin evrensel bir kültüre açık olması gerekir. Çünkü kendimizi anlamak için başkalarını da bilmek lazımdır. İkinci olarak insan yetiştirme konusunda nicelik değil nitelik esas alınmalıdır. Bu nedenle eğitim siyasetinin ilk hedefi "umumi bir kültür ve teknik seviyesi" olmalıdır. Tunç bu çerçevede İstanbul ve Ankara dışında Türkiye'nin tarihi önemi olan şehir merkezlerinde yerel araştırmalarda bulunacak küçük enstitülerin açılmasını faydalı bulmaktadır.[192]

Tunç'un demokrasi konusunda ikili bir yaklaşımı olduğu görülmektedir. Tunç geniş halk topluluklarının temsili ve her türlü kabiliyetin yaratıcılığını sağlaması açısından demokrasiyi en uygun yönetim biçimi olarak görmektedir. Fakat toplumun ilerlemesi paternalist bir yaklaşımla devlet ve seçkinlere bırakıldığı için demokrasi ancak bir araç hüviyetinde kalmaktadır. Diğer taraftan insanları dahiler, büyük adamlar ve halk yığınları şeklinde sınıflara ayırmak eşitlik ilkesinden yola çıkan demokrasinin ideal bir yönetim biçimi olarak görülmesine manidir. İnsan toplumlarında bu sınıflı yapı daima var olacağından demokrasi ideal bir yönetim biçimi olarak görünmemektedir.

[190] Tunç, "*Yeni Teşkilat Kanunu Projesi Münasebetiyle*", s. 3-5.
[191] Tunç, "*Maarifimizin Demokrasiye Göre Yeniden Ayarlanması Meselesi*", **Bilgi**, 62, (01 Haziran 1952), s. 1-2.
[192] Tunç, "*Yeni Teşkilat Kanunu Projesi Münasebetiyle*", s. 3-5.

D. BİR CİHAN MEDENİYETİNE DOĞRU

Tunç tekâmül anlayışı gereği bütün milletlerin ve medeniyetlerin evrensel bir dünya dini ve medeniyetine doğru gittiğini, olgunlaşma seviyesi arttıkça tam bir bütünleşmenin gerçekleşeceğini düşünmektedir. Ancak bu bütünleşme bilim ve teknikte bütün medeniyetlerin üstünde olan Avrupa medeniyeti temelinde gerçekleşecektir. Tunç'un bu ideali ilk bakışta birçok soruyu akla getirmektedir. Evrensel bir medeniyet tasavvurunda niçin Avrupa medeniyeti esas alınmaktadır? Farklı medeniyetlere ve dünya görüşlerine sahip olan milletler tek bir medeniyet çatısı altında nasıl buluşacaklardır? Millî unsurlar ve yerel kültürler bu medeniyetin içinde ne şekilde yer alacaktır? Evrensel bir medeniyette dinin konumu ne olacaktır? Her şeyden önemlisi tek tip bir medeniyet anlayışı insanlığın huzur ve refahını sağlayacak mıdır? Soruları çoğaltmak mümkündür.

Tunç'un evrensel medeniyet idealinin iki önemli hareket noktası bulunmaktadır. Bunlardan biri onun Bergson'un organik toplum ve tekâmül anlayışı, diğeri de dünyanın karşılaştığı büyük felâketlerdir. Bunların yanında özellikle XX. yüzyılda bilim ve teknik alandaki gelişmeler ve II. Dünya Savaşı'ndan sonra milletlerin kendi geleceğini dünya milletlerinin selametinde görmesi milletlerarası bir dayanışmayı zorunlu kılmaktadır.[193] Bu çağda insanlığın artık harpleri, darpleri ve sömürme ihtiraslarını geride bırakmasını isteyen Tunç Avrupa medeniyeti ekseninde yeni bir insanlık ufku ve medeniyet ideali tasavvur etmektedir. "Bir Dünya Medeniyetine Doğru" başlığı altında incelediğimiz bu konu Tunç'un gelecekte nasıl bir dünya tasavvur ettiğini, evrensellik arayışlarının nedenlerini, bütün medeniyetlerin hangi çerçevede ve nasıl bir yöntemle bütünleştirildiğini, medeniyetler arasındaki büyük zihniyet farkları ve milli unsurların nasıl kaynaştırıldığını anlama denemesidir.

Evrensel bir medeniyet ve din arayışı Tunç'un fikir hayatının ilk yıllarından itibaren kendini göstermektedir. 1927'deki bazı yazılarına bakılırsa onun bu tarihlerde Alman filozofu ve yazarı Hermann Graf Keyserling (ö.1946)'in fikirlerinin etkisinde

---

[193] Tunç, "*Bugünün Dünyası*", **Cumhuriyet**, 23 Mart 1947, s. 2. Tunç ayrıca son yüzyılda yaşanan siyasi gelişmelerden dolayı bütün medeniyetlerin tekbaşına ve yardımsız kalmak korkusu ile işbirliğine sarıldığını ve bu ilişkiyi güvenli bir şekilde sürdürmeye gayret ettiğini belirtmektedir. Tunç bu işbirliğini ağaç-orman ilişkisine benzetmektedir. Buna göre tek bir ağaç ne kadar sağlam ve cins olursa olsun tabiatın fizik ve kimyevî binlerce bozucu ve sakatlayıcı tesirlerine ve mikronlarla haşerenin hücumlarına karşı yalnız başına karşı koymak ve her türlü tehlikeye tek başına göğüs germek zorundadır. Hâlbuki ormanın içinde yer alan bir ağaç daha güvenli bir ortamda, daha çaba harcamadan yaşama imkânı bulmaktadır. Tıpkı bu ilişkide olduğu gibi büyük bir organizasyon içinde yaşayan milletler de fazladan güç harcamadan bu yapı içerisinde emniyetle varlıklarını sürdüreceklerdir. Bkz. Tunç, "*Medeniyet ve Emniyet*", s. 2.

kaldığı görülmektedir.[194] Keyserling **Doğan Dünya** adlı kitabında eşiğinde bulunduğumuz yeni dünyanın manevî düzenini tasvir ederek gelecekte bütün kültür çevrelerini birleştiren bir "dünya medeniyeti"ne doğru gidileceğini, eski hâkim veya şövalye ve velî tipleri yerine bugün bir nevi şoför tipinin yeryüzünde hâkim olmaya başlayacağını ifade etmektedir. Fakat bu tipin doğacak dünyada aşılacağını ve yeni bir manevî değerler düzenine girileceğini söyleyen filozof bu dünyada Türkler'e de büyük bir rol düşeceğini belirtmektedir.[195] Tunç Keyserling'in söz konusu kitabından bazı bölümleri tercüme ederek 1926'da **Hayat** mecmuasında neşretmiştir.[196]

Tunç'un dinlerin birliğine dair görüşlerine onun 1928'de Felsefe Cemiyeti'nde Sami Dinlerin Birliği'ne dair yaptığı konuşmada rastlıyoruz. Tunç bu konuşmada idealizm kavramı çerçevesinde Sami dinlerin peygamberlerini birer idealist olarak takdim ettikten sonra bu idealizmin konusunun bütün kutsal kitaplarda şeriat, itikat ve ibadet olmak üzere belirlendiğini ve bütün ruh, şekil, iman, ümit, muhabbet ve hak temayüllerinin de daimi ve değişmez olduğunu vurgulamaktadır. Tunç aynı idealizmin Yahudilik, Hıristiyanlık ve Müslümanlık gibi çeşitli isimler altında tezahür ettiğini bunların madde ve şekil olarak birbirinden esaslı farklar göstermediğini ileri sürmektedir. Onun şu sözleri evrensel bir inanç arayışını açıkça göstermektedir:

> "Beynelmileliyet ihtiyaçları içinde çırpınan asrımız geçmiş asırların inhisarcı ve dar görüşleri içinde artık mahpus kalamaz. Bunun için ahd-i atîk, ahd-i cedîd ve Ahîr tek bir kitab-ı mukaddes halinde tebcîl ve talîm edilmek zaruretindedir."[197]

Tunç kendisine yöneltilen eleştirilere karşı dini fikirlerde bir sentez (*iktitaf*)a gittiğini, fakat bu konuşmadaki asıl amacının bütünleyici bir realizm (*réalisme*

---

[194] Keyserling Dorpat, Cenevre, Heidelberg ve Viyana Üniversitelerinde zooloji, kimya, jeoloji öğrenimi yaptı. 1912'de Viyana Üniversitesi'nde felsefe doktoru oldu. Gezmeye, yeni yerler tanımaya büyük ilgi duyan filozof bunu bir dünya görüşü ve bir kültür felsefesi olarak benimsemiş, Avrupa, Afrika ve Amerika başta olmak üzere bütün dünyayı gezmiş, 1920'de Darmstadt'da Bilgelik Okulu (Schule der Weisheit)'nu kurmuştur. Keyserling'in felsefesinde Kant, Dilthey, Schophenhauer, Bergson yanında Hint felsefesinden etkiler bulunur. Ona göre kültür insanın manevi varlığıdır. Bu yörece biçimlendirilir, sonra yeniden insana geri verilir. Bu manevi varlığın kavranabilmesi için bilgiden çok bilgeliğe, bilge kişide bulunabilecek iç duyuşa gerek vardır. Çünkü manevi varlıkta değişik yaşama ve kültür formları uyum içine girerler. Ancak orada insan dünyayı ve tarihi aşan yaşama idealini bulabilir. Keyserling böylece çok kültürlülük anlayışını evrensel bir ideal içinde uyumlaştırmıştır. **http://www.botav.org/hermann-graf-keyserling**: Erişim Tarihi: 03.02.2010.

[195] Ülken, "*Keyserling'e Göre Türkler*", **Türk Düşüncesi**, I/2, (1 Ocak 1954), s. 110-113.

[196] Tunç'un Keyserling'ten esinlenerek yazdığı bazı yazılar için bkz. Tunç, "*Doğan Dünya*", **Hayat,** I/16, (17 Mart 1927), s. 307-308; "*Kayserling*", I/18, (31 Mart 1927), s. 345-346; "*İstikbalin Harsı ve Ona Götüren Yol*", I/20, (14 Nisan 1927), s. 387-388; "*Ekonomik Halin Manası III*", I/22, (28 Nisan 1927), s. 426-428; "*Terakkî Meselesi ve Zamanımızın Buhranı IV*", I/23, (5 Mayıs 1927), s. 444-445; "*Zamanımız Buhranının Teşrihi V*", I/24, (12 Mayıs 1927), s. 464-465; "*Zamanımızın Vazifesi VI*", I/25, (19 Mayıs 1927), s. 485-486; "*Felsefe ve Hikmet VII*", I/26, (26 Mayıs 1927), s. 505-507.

[197] (Tunç), "*Dini İdealizmi*", III/72, (12 Nisan 1928), s. 14.

intégral) yapmak olduğunu, tarihi hadiseleri ilmi bir usulle izah etmeyi değil, belki o hadiseleri açmak istediğini belirtmiştir.[198]

Tunç'un din ve medeniyette evrensel birlik arayışı dünyadaki gelişmelerden bağımsız değildir. Aslında onu dünya barışı ve evrensel medeniyet arayışlarına iten nedenlerden biri de I. ve II. Dünya Savaşlarının yıkıcı sonuçları ile III. Dünya Savaşı ihtimalidir. Düşünür büyük felaketlerin bir "şuur uyanıklığı" meydana getirmesini ümit etmektedir. Ona göre I. Dünya Savaşı'nın, sonuçları itibariyle bir şuur uyanıklığı meydana getirmesi beklenirken bu ümit hüsran olmuş ve II. Dünya Savaşı meydana gelmiştir. Buna rağmen bu gidişin fenalığını görenler ve dünya barışı için çalışanlar da vardır.[199] Nitekim II. Dünya Savaşı tecrübesi bütün dünya için "yepyeni bir dünya atmosferi" yaratmış, Avrupa milletleri de bu tarihten sonra evrensel bir barışın yollarını aramaya başlamışlardır.

1929'da "bütün insanlık için içtimaî bir inkılâp" beklentisi içinde olan Tunç bu tarihlerde İngiliz Dışişleri Bakanı'nın gazetecilerden birine, "Milletlerin harp için sarf ettikleri milyonları sulhun terakkîsi yoluna akıtabilirsek bundan millet müteşekkir olacak ve biz de bu teşekküre lâyık olacağız!" şeklindeki bir beyanına atıfla, yazıyı okuduğunda birdenbire bütün hafızasını kaybeden bir adam gibi olduğunu ifade etmektedir. Aslında Bakan'ın sözleri alışılagelmiş siyasi söylemlerden farklı değildir. Fakat bu cümleler tam da Tunç'un hayal ettiği bir dünyanın özlemini dile getirmektedir. Tunç şaşkınlığını şu sözlerle ifade ediyor:

> "... bütün insanlığı coşturacak muazzam bir içtimaî inkılâp böyle yalnız bir ağızdan mı fışkırıyor? (...) Yok bunda her halde bir yanlışlık olacak."[200]

İnsanların gerçeklik algılayışında öteden beri müspet bilgi yanında bir de ümit, mefkûre ve iman dünyasının olduğunu belirten Tunç bu realiteler arasında barış, kardeşlik, insaniyet gibi ideallerin de bulunduğunu ifade etmektedir. Fakat bunlar henüz hiç bir din ve medeniyet tarafından bir cennet, cehennem veya şeytan kadar "içtimaî bir galeyan"la yaşanmadığı için "şimdilik" bu ideallerin gerçekleşmesi

---

198 ---, "*Türk Felsefe Cemiyeti*", *IV/90, (16 Ağustos 1928),* s. 230-231.

199 Tunç, "*İnsanlığa Hizmet Arzusu ve Hüsranlari*", **Cumhuriyet**, 9 Temmuz 1944, s. 2. Dünya Barışı ile ilgili çalışmalar Amerika merkezli olmak üzere Batılı büyük ülkelerde devam etmektedir. Dernekler ve Üniversiteler aracılığıyla uluslar arası toplantılar düzenlenerek dünya barışını sağlamanın yollarını arayan bu oluşumlar memleketimizde de ilgi görmektedir. Fahrettin Kerim Gökay "akıl sağlığı yolunda milletimizin tarihte ve halde hizmetlerini bildirir bir raporla" 9 Ağustos 1948'de Londra'da toplanan Dünya Milletleri Akıl Sağlığını Koruma Kongresi'ne katılarak ülkemizi temsil etmiştir. Kongrede ele alınan konular dünya barışının tesisi ile ilgilidir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Gökay, Fahreddin Kerim, "*İlim Adamları ve Dünya Barışı* (Londra Akıl Sıhhati Kongresi Münasebetile)", **Cumhuriyet**, 21 Mayıs 1948, s. 2.

200 Tunç, "*O Kadar Yakın mı?*", **Hayat**, VI/135, (15 Temmuz 1929), s. 2-3.

mümkün olmamaktadır.[201] Tunç "şimdilik" kaydıyla ertelediği bu ideali 1940'lı yıllardan sonra daha mümkün görmüş, başlangıçta bir arzu ve ideal olarak gündeme getirdiği bu ideali daha sonra Bergson'un organizmacı toplum ve medeniyet anlayışı ve buna bağlı olarak açık ve kapalı toplum kavramlarından yola çıkarak sistemli bir hale getirmiştir.

1. Tabiat, Toplum ve Medeniyetteki Tekâmül Birliği

Tunç kâinattaki bütün oluşların organik bir bütün halinde teşekkül ettiğini ve terakkî idealiyle varlığını sürdürdüğü kanaatindedir. Burada bir organizm halinde tasavvur edilen tabiat eskilerin olmuş bitmiş bir varlık olarak tasarladıkları tabiat değildir; belki kendi vasıtalarıyla ilerleyen canlı bir varlıktır.[202] Organik yapı, unsurlarıyla bir bütün teşkil eden ve diğer bütünlerle birliğini muhafaza etmek suretiyle ilişkide bulunan bir oluşumdur. Bu bakımdan madde, hayat ve toplum yapıları sun'î, itibari veya terkibi şeyler değil, esas yapılarını çevrelerine göre tekâmülle kazanan, parçalanma kabul etmez birlikler olarak tezahür etmektedir.[203] Başka bir ifadeyle, tabiat sürekli bir oluş içerisinde tekâmül ettiği gibi toplum ve medeniyetler de sürekli bir evrimle tekâmül etmektedirler. Bu bakımdan insanlık da tıpkı tabiat gibi ırk, kan, memleket, millet ve din farkları ve medeniyet seviyeleri ne olursa olsun parçalanamaz bir "bütün"dür. Tunç tabiatın gidişi ile insanlığın gidişi arasındaki ilişkiyi şu sözlerle ifade etmektedir:

> "Biz de ister istemez büyük tabiatın tuttuğu yoldan gidecek, onun geçirdiği kaoslardan geçerek kozmos haline ulaşacağız. Çünkü bu gidişe sevkeden cevher hep aynı cevherdir; kâinatın ancak bir düzeni olabilir."[204]

Bu ifadelerden de anlaşılıyor ki Tunç tabiat, tarih ve insanlığın gidişini pankreasyonizm, yani yaratış birliği içinde değerlendirmektedir. Nitekim düşünür kendisini bu fikre sevk eden şeyin mistik, aklî veya idealist bir düşünce olmayıp küçük büyük bütün âlemlerin oluşlarındaki akışı bir bütün halinde görmekten kaynaklandığını belirtmektedir.[205]

Evrensel bir medeniyet anlayışı toplum tipleri ile yakından ilişkilidir. Tunç'un organik toplum ve tekâmül fikrinin temelinde Bergson'un açık ve kapalı toplum anlayışı yer almaktadır. Bergson kapalı toplumu, "azaları birbirini tutan, başka insanlara karşı ilgisiz, her zaman savaşmaya ve savunmaya hazır, bir değişme

---

[201] Tunç, "*O Kadar Yakın mı?*", s. 2-3.
[202] Tunç, *"Mekanik ve Organik Davalarının Yeni Zamanda Geçirdiği Safhalar",* **Cumhuriyet**, 20 Eylül 1942, s. 2.
[203] Tunç, "*Eski ve Yeni Dünya Görüşlerimiz*", **Cumhuriyet**, 11 Birinci Teşrin 1942, s. 2.
[204] Tunç, "*Tabiat, Tarih ve Ahlâk Nasıl Bir Yolculuk Âleminde*", **Cumhuriyet**, 18 Haziran 1944, s. 2.
[205] Tunç, "*Tabiat, Tarih ve Ahlâk Nasıl Bir Yolculuk Âleminde*", **Cumhuriyet**, 18 Haziran 1944, s. 2.

durumu almaya mahkûm" sözleriyle tanımlıyor, açık toplumu ise "prensip olarak tüm insanlığı içine alacak olan cemiyet" olarak tarif ediyordu.[206] Tunç da benzer bir şekilde, toplumların dış tesirler almadığı sürece donmuş, kalıplaşmış ve kapalı bir halde kalacağını ileri sürmektedir. Ona göre bu şekilde kapalı kalan toplumlar dış tesirler ve büyük dinlerin sevkiyle giderek açık toplumlara dönüşür ve bu dönüşüm liberalliğe doğru devam eder. Tunç bu dönüşümü toplumların şuursuzluktan şuurluluğa gidişi olarak isimlendirmektedir.[207]

Diğer taraftan milletleri birleşmeye iten bazı nedenler vardır. XX. yüzyılın diğerleriyle kıyaslanamayacak derecede farklılık gösterdiğini belirten Tunç bu çağda toplumların sürekli bir volkan gibi fışkırdığını, tekniğin dev adımlarla ilerlediğini ve fizik alanındaki keşiflerle maddenin içyapısına ait bilgilerin temin edildiğini ifade etmektedir. Yeni gelişmelerle birlikte fizikteki bazı bilgiler değişirken determinizm eski kesinliğini kaybetmekte, bilimcilik de revaçtan düşmektedir. Plastik sanatlar görülmedik değişimler geçirmekte, felsefe de soyut bir dünyaya doğru yol almaktadır. Bütün bu gelişmelere paralel olarak milletler de dayanışma zaruretiyle birlik halinde yaşamanın yollarını aramaktadır. İnsanın kendini bulması, aklını başına toplaması, şuur ve vicdanının gelişmesi, milletler arasında bir hukuk düzenin kurulması için her şey hazırdır.[208]

2. Muasır Medeniyetin Evrensel Mahiyeti

Tunç medeniyetleri felsefe bakımından "rastgele" ve "şuurlu" olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Ona göre rastgele medeniyetlerin zaman ve mekânı aşan bir düşünceleri, ileriyi gören bir zihniyetleri ve nihayet "ebedîliğe ve görünmezlere uzanan bir ruhları" yoktur. Başka bir deyimle bu medeniyetlerin yaşama ve ilerleme bilinci eksiktir. Buna karşılık "şuurlu medeniyet"ler büyük dinlerle başlar, fakat onlarla tamamlanmaz. Bu bilincin tamamlanması için tabiata karşı da bilinçlenmek gerekir. Bu bilincin en büyük başarıları ise son üç asırda kazanılmıştır. Böylece düşünüre göre, görünür âlemle görünmez âlem kucaklaşmış, bir "satıh medeniyeti" yerine bir "hacim medeniyeti" kaim olmuş, aynı zamanda bütün dünyayı kuşatmaya çalışan bir "cihan medeniyeti" doğmuştur.[209]

Tunç'a göre eski medeniyetlerden hiçbiri evrensel bir mahiyette olmadığı için yerel ve sınırlı kalmış, ebedi olduklarına inanmakla birlikte bunu bir "şuur" haline

---

[206] Bergson, Henri, **Ahlak ile Dinin İki Kaynağı**, (çev. Mehmet Karasan), Milli Eğitim Basımevi, İst. 1986, s. 371-372.
[207] Tunç, "*Muhafazakârlık ve Liberallik*", s. 88-92.
[208] Tunç, "*İnsanın Kendisini Buluşu ve Şuurunun Gelişmeleri*", **Türk Yurdu**, S.253, (Şubat 1956), s. 565.
[209] Tunç, "*Şuurlu Medeniyetin Başlıca Hadimleri",* **Cumhuriyet**, 15 Ağustos 1948, s. 2.

getirememiş, dolayısıyla ömürleri de uzun sürmemiştir. Hâlbuki modern medeniyet (*yeni zaman medeniyeti*) eski medeniyetlerden oldukça farklıdır. Öncelikle son derecede dinamik olan bu medeniyet "terakkî ideali" ile kuvvet ve kudretini sürekli artırmakta ve faaliyetlerini müspet ilim metotlarına dayanarak, sistemli bir şekilde yürütmektedir. Bu medeniyet aynı zamanda gizli saklı olmayıp tecrübe ile anlaşılabilecek bir mahiyette olduğu için evrensel (*âlemşümul*) bir değeri vardır.[210] Düşünüre göre bu medeniyeti meydana getiren, geliştiren ve yücelten Avrupa'nın ilim zihniyetidir. Bu medeniyetin üstünlüğü önceki medeniyetlerden evrensel bir değer ve nitelikle ayrılmasıdır.[211] Coğrafi şartları nedeniyle Yunan medeniyetine yakın olan ve Yunandaki siteler çokluğu yerine bağımsız milletlerden oluşan Avrupa, özellikle pozitif bilimlerdeki üstünlüğü nedeniyle bütün dünyayı emperyalizme uzanacak derecede kontrolüne almış, Yunanların gerçekleştiremediği "dünya medeniyeti"ni kendi soyundan olan Avrupa milletleriyle tesis etme gücüne ulaşmıştır.[212]

Tunç'a göre medeniyetin ölçüsü bilimsel bilgidir. Çünkü bugünkü bilim evrensel ilkelerle kendini bulmuş, bilinçli ve metotlu çalışmalar neticesinde bugünkü medeniyeti meydana getirmiştir. Her şeyin nedenini ve tabiat kanunlarını bulmaya çalışan ve bu yolda oldukça fazla mesafe kateden insan zihni aralıksız bir şekilde yarattığı medeniyetleri tekâmül ettirerek "âlemşümul bir medeniyet" yaratmıştır. Bu medeniyet müspet ilimlere ve onun ölçülü, hesaplı tekniğine dayandığı için artık hiç bir iklimin, hiç bir topluluğun tekelinde değildir. "Er geç bütün dünyaya yayılacaktır."[213]

Medeniyetin ölçüsü bilim olduğuna göre, medeniyetlerin çöküşü de ancak bilimsel bilginin ortadan kalkmasıyla mümkündür.[214] Tunç Avrupa medeniyetinin süratle ilerlemesinden doğan buhranlara bakarak bu medeniyetin çökmek üzere olduğu fikrine karşı bu medeniyetinin her zamandan ziyade diri ve kuvvetli olduğunu ifade etmektedir. Ona göre toplumsal ihtilâllere kadar varan bu buhranlar toplumun ilerlemelere yetişememesinden kaynaklanmaktadır.[215] Modern medeniyet kendisini

---

[210] Tunç, "*Medeniyetlerin Selameti*", s. 881-886.

[211] Tunç, jübilesi vesilesiyle kendisiyle yapılan bir konuşmada kendisine yöneltilen "Yeni Avrupa ilmi hakkında ne düşünüyorsunuz?" sorusuna karşı yeni Avrupa ilminin Avrupa milletlerinin ortaya çıkışı gibi tarihte benzeri görülmeyen bir çıkış olduğunu, bu çıkışın üç asır içinde bütün dünyaya hâkim olacak bir istidat gösterdiğini ifade etmektedir. Ona göre bu ilim Avrupa'ya has, imtiyazlı bir şey değildir. Bu ilmin en önemli özelliği "üniversel" olması, bütün dünya tarafından en kolay alınabilecek bir mahiyette bulunmasıdır. Nitekim düşünüre göre Japonya bunun en güzel örneğidir. Bkz. Fenik, Mümtaz Faruk, "*Şekip Tunç Jübilesi ve Bir Konuşma", M.Ş.T.J.,* s. 76-77.

[212] Tunç, "*Avrupa Medeniyeti ve Dünyanın Selameti*", **Cumhuriyet**, 16 Nisan 1944, s. 2.

[213] Tunç, "*Yeni Bir Kafa ile Yeni Bir Dünyaya Doğru*", **Cumhuriyet**, 6 Aralık 1948, s. 2.

[214] Tunç, "*İlim ve Medeniyet*", **Cumhuriyet**, 22 Ağustos 1943, s. 2.

[215] Tunç, "*Avrupa Medeniyeti ve İçtimai Muvazene*", **Cumhuriyet**, 30 Nisan 1944, s. 2.

koruma ve sürdürmesi bakımından bilinçli bir zekâ seviyesine ulaşmıştır. Nitekim bu medeniyet kendisini besleyen kaynakların verim ve imkânlarını hesaplayarak yeni kaynaklar bulma arayışındadır. Tunç bu arayışa örnek olarak Ay'a gitme girişimini örnek olarak göstermektedir.[216]

Modern bilimin evrensel bir bilgi mahiyeti kazanmasıyla dünya medeniyetinin Avrupa meselesi haline geldiğini belirten Tunç artık Avrupa medeniyetinin bütün dünyaya yayılmak istidadı kazandığını ifade etmektedir. Ona göre XX. yüzyıl "ihtilâller asrı" olmuş, sanat, ilim ve felsefe bu hareketlerden olumlu ya da olumsuz olarak etkilenmiştir. Bu tesir I. Dünya Savaşı'nda bilim, felsefe, sanat ve mimaride kendini göstermiştir. II. Dünya Savaşı birincisinden daha hızlı, daha şiddetli ve çok daha yaygın olduğu için çok fazla yeni buluş ve fikirler getirmesi ümit edilmektedir. Tunç bu bakımdan XXI. yüzyıla ihtilâllerin değil, tekâmülün hâkim olmasını arzu etmektedir. Çünkü ihtilâl hâkim olursa bu asır diğer üç asırdan çok büyük bir farkla ayrılacak ve belki de tarihin bir dönüm noktası olacaktır. Tekâmül galip gelirse en önemli meseleler sosyal adalet (*içtimaî adalet*) etrafında toplanacak, özgürlükler artacak, mekanizm yerine organizm fikirleri üstün gelecek, yani gerek ferdî hayat ve gerekse millî hayatın bütünlüğü esas unsur kabul edilerek bu unsurların tekâmülüne çalışılacaktır.[217]

3. Cihan Medeniyeti ve Millî Unsurların Temsili

Tunç'a göre sistematik olarak kurulan yeni ilim her geçen gün ilerleyerek bugünkü büyük teknik gücü yaratmıştır. İlerleme fikri de bu başarıların telkiniyle doğmuştur. Bu çağda ortaçağın "ümmet birliği" anlayışına karşılık "millet birlik"leri oluşmaya başlamış, bu birliklerden de "federasyon"lara doğru önemli adımlar atılmıştır. Tunç bu gelişmelere bakarak tarihin sosyal akışının giderek genişleyen toplumsal yapılara doğru çevrildiğini ifade etmektedir.[218] Dünyada bu gelişmeler

[216] Tunç, "*Medeniyetlerin Selameti*", s. 881-886.

[217] Tunç, "*Yarınki Felsefe (Bir Ankete Verilen Cevaplar)*", **Tasvir**, 10 Haziran 1945.

[218] Tunç, "*Tarihin İçtimai Gidişi*", **Bilgi**, 67, (Kasım 1952), s. 1-3. Tunç'un medeniyetlerin tekâmülü ile ilgili görüşü Auguste Comte'un insanlığın terakkîsi ile ilgili pozitivist açıklamasını anımsatmaktadır. Tunç felsefe anlayışı itibariyle pozitivizmi kuvvetle tenkit etse de, özellikle tarihi dönemlerle ilgili izahlarında Comte'un üç hal yasasını benimsemektedir. Birçok yazısında tarihsel bir arkaplan bilgisi vermeyi ihmal etmeyen düşünür insanın içinde yaşadığı dünyayı zihin plânına alarak önce mistik bir dünya görüşü, daha sonra efsanevi bir masal dünyası yarattığını, nihayet tabiatı tabiatla açıklamak isteyen bir dünya görüşüne ulaştığını savunmaktadır. Tunç'un şu sözleri Comte'un pozitivist izahıyla epeyce örtüşmektedir: "Beşeriyetin ilmî safhaya geçmesi mistik, dinî, felsefi safhalardan sonra olmuştur. Mistik safhada tabiat ikinci plândadır. Birinci plânı ölmüşlerin ruhları teşkil eder. Her şeye hâkim olanlar da bunlardır. (...) İnsanın en kuvvetli heyecanlarına hâkim olan dinî safhada vahye dayanan bilgiler değişmez inançlar halinde yaşanıyor. (...) Bu teslimiyet zamanla gevşedikçe beşeri akla dayanan felsefî bir safha açılıyor; (...) daha çok mantıki olan düşüncelerle elde edilen bilgilere aşırı bir kıymet veriliyor." Bu ifadeler Tunç'un medeniyet ve ilerleme anlayışında Comte'un toplumsal ilerleme anlayışından etkilenerek bu fikri Bergson'un organizmacı anlayışı ile telif ettiğini düşündürmektedir. Tunç'un benzer yaklaşımları için bkz. Tunç, "*İlim, Kültür ve Medeniyet*",

olurken bizim "din ayrılığı" ve "imparatorluk gururundan kalma bir çekingenlik"le başka milletlerin tecrübelerinden sınırlı bir şekilde istifade ettiğimizi belirten Tunç bu vaziyeti dış dünya ile ilişkilerini sınırlı tutan "kapalı cemiyet"lerin çocuk zihniyetine benzetmektedir:

> "Cemiyetlerin kapalı kalmaları her şeyin ölçüsünü kendilerinde bulmak gibi "*egocentrique*" bir çocuk zihniyetine götürür. Çocukların bu tarzda bir zihniyette bulunmaları henüz içtimaileşmemiş olmalarındandır. Milletlerin tam manasile içtimaîleşmeleri başka cemiyetlerle tanışma ve anlaşma derecelerile mütenasib oluyor." [219]

Cumhuriyet rejimi modernlik projesi ile Batılılaşma istikametinde önemli bir adım atmıştır; fakat bu yeterli değildir. Çünkü son çeyrek asırda dünyanın hemen her tarafında siyasi, sosyal ve ekonomik gelişmeler artmış, yer yer inkılâplar baş göstermeye başlamıştır. Bunlara paralel olarak teknik de benzeri görülmemiş bir şekilde gelişerek dünyayı küçültmüştür. Dolayısıyla eski kapalılıkların devam etmesi imkânsız hale gelmiş ve nihayet "Avrupa veya Dünya Birliği" meselesi "halledilmesi elzem bir aktüalite" olarak kendini göstermiştir.[220]

Tunç Türk milliyetçiliğinin de Batı milliyetçilikleri gibi bir taraftan Osmanlı İmparatorluğunun zorlama ve baskılarından, diğer taraftan da Avrupa milliyetçiliğinin ekonomik emperyalizmi ile ortaya çıkan baskılardan doğduğunu ileri sürmektedir. Bütün Avrupa zihniyetini yoğurmuş olan modern bilimlerin okullarımız vasıtasıyla kendi dünyamıza aktarılması ve iki taraflı baskının verdiği ızdırap git gide millî bir şuur haline gelmiş, bu şuurun hâkim karakteri ise kanuni temsil olmuştur. İstiklal Harbi bu temsil hakkını bütün dünyaya ettirmiş, Lozan Antlaşması ise bunu tasdik etmiştir. Bu bakımdan Tunç Türk milletini "muayyen iştihaları olan büyüyecek ve doğuracak bir çocuk" olarak nitelendirmektedir.[221]

Tunç'a göre Türkiye jeopolitik konumu itibariyle Asya ve Avrupa'yı birleştiren bir noktada olduğu için Avrupalılaşmaktan başka yol yoktur. Üstelik bu ilişki tek taraflı değildir; aynı şekilde Avrupa da Türkiye'nin varlığına ihtiyaç duymaktadır. Tunç Avrupa ve Türkiye'nin karşılıklı ilişkilerine ve bu güçlerin birleşmesiyle gerçekleşeceğini düşündüğü "âlemşümul medeniyet"e şu sözlerle işaret etmektedir:

> "Avrupalılaşmış bir Türkiye bir Avrupa kuvvetidir. Artık ne Avrupa Türkiye'den, ne de Türkiye Avrupa'dan müstağni kalamaz. Bugün olduğu gibi yarın da birbirlerine dayanarak yükselmek ve âlemşümul olması zaruri olan bu medeniyeti bir dünya

---

Cumhuriyet, 16 Haziran 1949, s. 2; Tunç, "*Dünyamızın Bugünkü Halini Doğuran Derin Sebepler*", **Cumhuriyet**, 6 Haziran 1948, s. 2.

[219] Tunç, "*Bugünün Dünyası*", s. 2.

[220] Tunç, "*Milletlerarasındaki Anlaşamamazlık Meselesi*", **Cumhuriyet**, 16 Mayıs 1948, s. 2.

[221] Tunç, "*Milliyetçilik Mefhumunun Tahlili*", **Milli Mecmua**, III/70, (1 Teşrinievvel 1926), s. 1135-1137.

> medeniyeti haline getirmeğe çalışmakla mükelleftirler. (...) Er geç mukadder olan akıbet, tabii ve tarihi birer uzviyet olan milletlerin birbirlerine dayanışmaları ve karşılıklı anlaşmaları olacaktır. (...) El verir ki her millet millî hislerini âlemşümul olan bugünkü ilmin metod ve verimlerile beslesin ve bu suretle mütecanis ve âlemşümul bir medeniyetin kıdemli bir uzvu haline gelsin."[222]

Tunç bu ifadelerde her milletin millî hislerini bilimin evrensel metotları ve buluşlarıyla beslemesi gerektiğini, yani tasavvur edilen bir dünya medeniyetinde buluşma noktasının bilimin metot ve buluşları olduğunu belirtmektedir. Aslında ona göre Türkler Farabî'den beri bu zihniyetin çekirdeğini kavramış ve ilerletmiş, fakat "ümmet ayrılığı" nedeniyle Osmanlı Devleti başka bir ümmet camiası olan Avrupa ile fikrî ve kültürel münasebetlerde bulunmayı yasaklamış, bunun neticesinde Türk dehâsı Avrupa'nın bilimsel buluşları ile yakından temas edememiştir. İşte düşünüre göre Tanzimat'tan beri sarf edilen büyük gayretler aradaki bu engeli kaldırmak için yapılmaktadır. Cumhuriyet inkılâbı bu engeli tamamıyla ortadan kaldırmıştır. Artık bundan böyle en büyük görevimiz Avrupa'nın yeni ilim zihniyetini memleketimizde umumî bir zihniyet haline getirmektir. Bu temin edildikten sonra yeni Avrupa ilmi bizde de meyvelerini verecektir.[223]

Tunç milletin ve milliyetçiliğin insanlık ideali için bir mani teşkil etmeyeceği gibi bu camiaya ulaşmanın da milliyetçilikten geçtiğini ileri sürmektedir.[224] Ona göre bütüncü bir realizm anlayışını temsil eden milliyetçilik tabii gelişmelere karşı ilgisiz kalamayacaktır. Bugünkü müspet ilimler ve medeniyet asırlardan beri akıl ve tecrübe ile yoğrulan milliyetçiliğin gayretleriyle meydana getirilmiştir. Dolayısıyla bu anlayışın insanlığın refah ve saadetini hedefleyen bir ideale sahip olduğunda hiç kuşku yoktur. İnsanlık milliyetçilik tarzında gerçek bir hayatın sezgisini duyduğu zaman milliyetçiliğin bütün zenginlik ve tecrübelerinden faydalanmaya başlayacaktır. Tunç insanlık camiasıyla kurulacak ilişkide milliyetçiliğin önemli bir adım olduğunu ve bu yapı ile nasıl irtibat kurulacağını şu sözlerle izah etmektedir:

> "Millet mevcudiyetinin beşeriyet mefkûresine bir mani teşkil edeceğini tasavvur ederek muzdarip olanlar belki vardır. (...) Her fert bilmelidir ki kendisini beşeriyet camiasına

---

[222] Tunç, "*Milli Hissin Doğurduğu Cumhuriyet Türkiyesi*", **Cumhuriyet**, 29 Birinci Teşrin 1944, s. 2.
[223] Fenik, Mümtaz Faruk, "*Şekip Tunç Jübilesi ve Bir Konuşma", M.Ş.T.J.,* s. 76-77.
[224] Tunç milliyetçilik kavramını "tarihte doğmuş, elan mevcut ve istikbale doğru imtidad eden bir hayat" olarak tarif etmektedir. Buna göre milliyetçilik Batıda (eski Yunanlılar) doğmuş, XIX. asırdan beri teoloji alanında ortaya çıkan realizm ve nominalizm mücadelelerinde kendini göstermiştir. Bugünkü milliyetçiliğin ilk ruşeymini bu mücadeleler oluşturmaktadır. Bu çerçevede devam eden kilise mücadeleleri neticesinde milletler ortaya çıkmış, nihayet Avrupalılar Yunan zihniyetiyle aşılanarak bugünkü milletleri meydana getirmişlerdir. Bu yüzden Tunç milliyetçiliği tarihin meydana getirdiği en tabii ve en mütekâmil bir eser ve insan dehasının da en başarılı olayı olarak tanımlamaktadır. Bu bakımdan miliyetçiliğin dinsizlik veya din düşmanlığı olmadığını belirten Tunç milliyetçiliği tabiatüstü veya zorba güçlere karşı biriken nefretin bir şuuru olarak algılamaktadır. Bkz. Tunç, "*Milliyetçilik Mefhumunun Tahlili* (23 Eylül Perşembe günü Darülfünun Ruhiyat Müderrisi Mustafa Şekip Bey'in İstanbul Türk Ocağı'nda yaptığı musahabedir)", **Milli Mecmua**, III/70, (1 Teşrinievvel 1926), s. 1135-1137.

> ulaştıracak en tabii ve müsbet vasıta millettir. Milliyetçilikten geçilmedikçe beşeriyetçiliğe ulaşmak istemek Eflatunî bir arzudan başka bir şey ifade etmez. Millet bir uzviyet halinde ne yapabileceğini göstermeden ve anlamadan evvel beşeriyetçilik gibi muazzam ve fevkalade mudil bir uzviyete ne cesaretle ve hangi muvaffakiyetlere istinad ederek atlayabilir."[225]

Bu ifadelerden de anlaşılacağı gibi Tunç millet varlığının ve milliyetçiliğin evrensel bir ideale erişilmesi hususunda bir mani teşkil etmeyeceğini, aksine milliyetçiliğin yahut millî unsurların evrensel bir medeniyet için önemli bir basamak olduğunu ileri sürmektedir. Milliyetçiliğin bu terakkîci yorumuna göre milliyetçilik evrensel insanlığa geçişin bir aşaması olarak görülmektedir. Fakat burada düşünürün özellikle dikkati çektiği husus bir milletin insaniyetçilik gibi büyük bir yapıya dâhil olurken hedeflerini belirlemiş ve yapacabileceği şeyleri ortaya koymuş olması konusundaki düşüncesidir.

Diğer taraftan bugünkü medeniyetin yaratılmasında bütün eski medeniyetlerin ne büyük mirasları olduğu da düşünülecek olursa onu hiç bir insanlık zümresine tahsis etmeye imkân olmadığı görülür. İçinde kendini de görecek olan dünya, bu medeniyeti benimserken aynı zamanda kendini bulacak, şahsiyetini duyacaktır.[226] Çünkü ideal olarak düşünülen beşeriyet realitesinin imkânları insan kalabalıklarının kişisel ve tabii içgüdülerinde değil, millî dehaların eriştikleri yüksek şahsiyet seviyesinde teşekkül etmektedir. Bugünkü insanlık ise bir milletler topluluğudur. Şahsiyetler doğrudan doğruya milletler üzerinde etkili olduğu için insanlık ideali de ancak milletler vasıtasıyla gerçekleşecektir.[227] Bütün mesele bundan böyle devletlerin şahsi ve zümrevî menfaatleri umumî ve müşterek menfaatlere meylettirecek bir kanaat ve irade sarsılmazlığı göstermesinde toplanmaktadır.[228] Tunç Türk inkılâbının en önemli ilkelerinden biri olan "halkçılık"ın erişmek istediği gayenin de bundan başka bir şey olmadığını ifade etmektedir.[229]

Tunç saf bir ırk üstünlüğü veya aşağılığı fikrinin realiteden uzak kaldığını düşünmektedir. Çünkü son iki dünya savaşında en medeni ve ileri milletlerin nasıl umulmadık aşağılıklar, zulüm ve işkenceler yaptığını bütün dünya görmüştür. Bütün bir tarih bu türden aşağılıkların örnekleriyle doludur. Bu nedenle artık hiç bir ırk kendisinde üstün bir imtiyaz göremeyecektir. Tunç'a göre üstün veya aşağı ırklar yerine, üstün ve aşağı insanlar vardır. Hangi ırk ve renkten olursa olsun ırkların içinde üstün yaradılışlı, ender şahsiyetler ve bunların yanında orta ve sıradan insanlar

---

[225] Tunç, "*Milliyetçilik Mefhumunun Tahlili*", s. 1135-1137.
[226] Tunç, "*Yeni Bir Kafa ile Yeni Bir Dünyaya Doğru*", **Cumhuriyet**, 6 Aralık 1948, s. 2.
[227] Tunç, "*Millet ve Beşeriyet",* s. 3.
[228] Tunç, "*İstikbal İçin Aranan Yeni Ufuklar*", s. 2.
[229] Tunç, "*İstikbal İçin Aranan Yeni Ufuklar*", s. 2.

vardır. Medeniyetin yayılmasını sağlayanlar, sayısı daima az olan üstün yaradılışlı insanlardır. Her ırktan yetişen büyük adamlar medeniyetleri kurmaya ve değiştirmeye devam edeceklerdir.[230]

Kısaca Tunç'un sınırlarını belirlediği milliyetçilik ve medeniyetçilik anlayışı her milletin millî yahut yerel hususiyetlerini genel anlamda koruyarak fakat bunları evrensel bir düşünüşe uydurarak büyük organizmaya katılmasını öngörmektedir. Neticede bu medeniyet yalnızca Avrupalıların yücelttiği bir medeniyet değil, bütün dünyanın ortak mirasıdır.

4. Cihan Medeniyetinin Önündeki Engeller

XXI. yüzyılın eşiğinde dünyanın karşılaştığı büyük felaketlerin sebebi aranırken özellikle iki büyük dünya savaşı üzerinde durulmaktadır. Tunç'a göre bu felaketlerin asıl nedeni matematik ve mekanik bir zihniyetin ruhlarda ve toplumlarda yarattığı yıkımlardan kaynaklanmaktadır. Nitekim teknik gücün merkezi teşkil ettiği bir medeniyette iktisadi krizlerin müzminleşmesi ve sınıf ayrılıkları nedeniyle insanlar arasında uçurumlar oluşması tabiidir.[231]

Düşünüre göre dünyanın yaşadığı savaş ve kriz tecrübeleri ile yeni fizik araştırmaları her şeyden önce dünyanın aklîlik çerçevesi içinde hapsedilmesine imkân olmadığını göstermektedir. Kâinatı objektif bir şekilde bilmekten uzak olduğumuz gibi kesin ve mutlak bir bilgimiz de yoktur. Madde de mevcut vasıtalarla anlaşılamayacak dinamik bir sistemdir. Tunç bu yüzden aslında ihtimaller dâhilinde bir sırlar dünyasında yaşadığımıza işaret etmektedir. Ona göre eski dünya görüşünde, yani madde ve tekniğe ayarlı mekanizm anlayışında devam etmek medeniyetleri intihara götürmekten başka bir netice vermeyecektir. Nitekim maneviyatı da dikkate almakla birlikte mekanik ve matematik bir dünya görüşünde gözle görülür bir faydacılık ve menfaat ahlakından öteye gidilememiştir. İşte yenidünya görüşü insanı bu darlıktan kurtararak kendi ruh bütünlüğü içinde yaşamasını ve kendi eserlerinin esiri olmaktan kurtularak hürriyetini insanca kullanmaya davet etmektedir.[232]

Tunç bunlardan başka milletlerarasındaki anlaşmazlıkların nedenlerini de sorgulamaktadır. Bu nedenlerin başında sermaye, para ve hammadde vasıtaları gelmektedir. Tunç dünyanın mevcut hali ile daha pek çok nüfusu barındırıp besleyecek topraklara, bu toprakları değerlendirecek teknik vasıtalara ve henüz

[230] Tunç, "*Milletler ve Irklar*", s. 494.
[231] Tunç, "*Dünyamızın Bugünkü Halini Doğuran Derin Sebepler*", **Cumhuriyet**, 6 Haziran 1948, s. 2.
[232] Tunç, "*Dünyamızın Bugünkü Halini Doğuran Derin Sebepler*", s. 2.

keşfedilmemiş yeraltı servet kaynaklarına sahip olduğunu belirtmektedir. Bununla birlikte iktisadî, malî çatışmalar nedeniyle milyonlarca insanın ateş ve kanla boğuştuğunu ve dünyada büyük bir endişe ve ıstırapla yaşadığımızı ifade etmektedir. Medeniyetler gelişmesini sürdürdüğü halde bu çatışmalar sona ermiş değildir. İnsanî değerlerin başında gelen "hürriyet" ve "adalet" mefhumları evrensel değerler haline gelmekten uzak kalmakta, hürriyetler esarete, adaletler de zulme dönüşmektedir. [233]

Tunç bu hastalıklı durumun başlıca nedenini dünyanın birbirinden demir bir kapı ile ayrılmasına bağlamaktadır. Ona göre son çeyrek asırda dünyanın hemen her tarafında siyasî, içtimaî, sınaî hareketler hızlanmış, yer yer inkılâplar baş göstermiş, teknik de emsali görülmemiş bir hızla günden güne gelişerek dünyayı son derecede küçültmüş, eski kapalılıkların devam etmesini imkânsız bir hale getirecek kadar güçleştirmiş ve nihayet öteden beri özlenen Avrupa veya dünya birliği meselesini halledilmesi elzem bir aktüalite haline getirmiştir. Meselenin emniyetle halledilebilmesi için milletlerin ihtiyatı elden bırakmamakla beraber vaziyeti iyice kavramaları ve ona göre karşılıklı anlaşma yollarında ilerlemeleri lâzımdır.[234]

Tunç'a göre milletler arasındaki anlaşmazlıklardan bir kısmı da milletlerin kendine has milliyetçilik anlayışından kaynaklanmaktadır. Tunç milliyetçiliğin diğerlerine karşı kendi merkezli (*égocentrique*) bir tutum geliştirdiğini, milliyetçiliğin olgunluk seviyesine ulaşması için kendisini gözden geçirmesini gerektiğine dair düşüncelerini şu sözlerle dile getirmektedir:

> "Üzerine toz bile kondurmak istemiyen, bütün iyilikleri kendilerine, kötülükleri başkalarına maleden, kendisini daima barışçı ve başkalarını saldırıcı gösteren, yaptığı her savaşı doğru ve haklı, başkalarınkini haksız gören, fedakârlığı başkalarından bekliyen ve bütün dürüst muameleleri başkalarına isnad eden, en parlak meziyetlere yalnız kendisini sahib gören bir milliyetçilik artık üzerinde derin derin düşünülecek bir mevzu olmak gerektir. Çünkü bu hal milliyetçiliğin çocukluk safhasıdır. Olgunluk safhasına geçmek için uğraşmak lâzımdır ve zamanı da gelmiştir."[235]

Bu sözlerle evrensel bir medeniyetin teşekkülü için her milletin milliyetçilik anlayışı bakımından kendisini yeniden değerlendirmesini isteyen Tunç bu çerçevede millî tarihlerin de bütünüyle yeniden gözden geçirilerek milliyetçiliği olgunluk çağına eriştirecek bir şekilde, yani evrensel medeniyete göre yazılması gerektiğini belirtmektedir. Her bir insan gibi milletler de aynı dünyada yaşamakla birlikte onu aynı şekilde duyup yaşamamaktadır. Milletlerarası anlaşmazlıkların bir kısmı da kafaların teşekkülü, mizaçlar, eğitim ve meslek gibi farklılıklardan kaynaklanmaktadır. Bu bakımdan olabildiği ölçüde bu hususların birbirine

---

[233] Tunç, "*Milletlerarasındaki Anlaşamamazlık Meselesi*", s. 2.
[234] Tunç, "*Milletlerarasındaki Anlaşamamazlık Meselesi*", s. 2.
[235] Tunç, "*Milletlerarasındaki Anlaşamamazlık Meselesi*", s. 2.

yaklaştırılması, kültür birlikleri kurulması ve çıkarların dengeli bir hale getirilmesi gerekmektedir.[236]

Diğer taraftan milletler maddi ve manevî surlarla çevrili olarak yaşamaya devam ettikçe birbirlerine güven duyamayacaklardır. Dünya görüşlerinin esasta birleşmesi, kıymetlerin müşterek bir hale gelmesi, madde ve ruh arasındaki boşlukların doğurduğu anarşi, şüphe, kararsızlık ve karaktersizliklerin ortadan kalkması için "umumî bir güvenlik"in dünyaya hâkim olması gerekmektedir.[237]

Tunç bütün bu gelişmelere rağmen aynı zamanda yaşayan medeniyetlerin birbirlerinden ne kadar farklı ve aşağı olursa olsun zorunlu ilişkiler neticesinde er geç bir dengelenmeye doğru gideceğini ümit etmektedir. Fakat bu dengelenme yalnız bir tarafın insani hislerinden ziyade tarafların karşılıklı tesirlerinin doğuracağı ortak değişikliklerle olacaktır. Para ve sermaye ilişkileri arttıkça sömürme haddi de ister istemez bir dengeye kavuşacak, harp ihtimalleri de ancak bu sayede azalacaktır. Bu nedenle Avrupa medeniyetine düşen görev eninde sonunda gerçekleşecek bu neticeyi kolaylaştırarak siyasi uygulamalarında içtimai adalet ve denge prensibine mümkün olduğu kadar uymasıdır.[238]

Dünyada patlak veren savaşlara karşı ana kıymetler'in belirlenmesi ile tüm dünyanın "manevi bir birlik" etrafında buluşabileceğini ümit eden Tunç bu birliğin kurulabilmesi için ticaret, sanayi ve ekonomi ile şahsi veya zümrevî bütün menfaat ve kazançların ahlâk, adalet, hürriyet ve hak gibi değerlerin insan mahiyetinin bu ana kıymetleri etrafında cereyan etmesi ve bunlarla aydınlanması gerektiğini belirtmektedir. Ona göre dünyanın büyük bir bölümü henüz "görenek hayatı" içinde yaşadığı için politika ve güç istediği gibi at oynatmaktadır. Dünyanın uyanma ve kurtuluş hamleleri yapması da bu yüzden gecikmektedir. Dünyanın uyanış ve kurtuluşunun sadece hukuki değil, toplumsal ve ekonomik bir adalet çerçevesinde gelişerek bütün dünyanın kaderi ile ilgilenebilecek bir şuur ve irade kazanmasına bağlı olduğunu belirten Tunç bu harekete ileri ve güçlü milletlerin rehberlik edeceğini ifade etmektedir.[239] Ona göre bu medeniyetin geleceği "ebediyet ruhu"nu ve onun gerektirdiği maneviliği geliştirmesi ve "ahlakî tabiate nüfuz etmesi"ne bağlıdır. Bu

---

[236] Tunç, "*Milletlerarasındaki Anlaşamamazlık Meselesi*", s. 2.
[237] Tunç, "*Madde ile Ruh Arasında Sallanan Dünyamız*", **Cumhuriyet**, 20 Mayıs 1945, s. 2.
[238] Tunç, "*Avrupa Medeniyeti ve İçtimai Muvazene*", **Cumhuriyet**, 30 Nisan 1944, s. 2.
[239] Tunç, "*Madde ile Ruh Arasında Sallanan Dünyamız*", s. 2.

medeniyetin eriştiği zekâ gücü de zaten bunu gerektirmektedir. Aksi takdirde yığınların hassasiyet galeyanları içinde boğulma tehlikesi vardır.[240]

Tunç'a göre XXI. yüzyılın eşiğinde dünya, "yeni bir kafa" ile "yeni bir dünya"ya doğru gitmek ihtiyacındadır. Bunun için her şeyden önce insan sevgisi lazımdır. Bu sevgiyi duyurup yaşatabilecek tek yol bir bütün olduğumuzu duyuracak ve ona göre kin, nefret, düşmanlık duygularını yaşatmak zaruretinde kalan kendinde kapanmış, kendini beğenmiş eski bağlantısız kafaları aşarak bir birlik yaratmağa doğru gidecek olan yeni bir kafanın yoludur ve ancak böyle bir kafa ile tabii bir tekâmül yolunda ilerlenebilir.[241]

Tunç'un evrensel medeniyet arayışı onun milliyetçilik, muhafazakârlık ve modernlik anlayışı ile uyumludur. Bütün bu görüşlerin ortak hareket noktası ise Bergson'un "tekâmül" anlayışıdır. Tunç bu fikri din, siyaset, toplum ve medeniyet vs. uygulayarak evrensel bir medeniyet, evrensel bir düşünüş ve yaşayış istikameti çizmektedir.

---

[240] Tunç, "*Şuurlu Medeniyetin Başlıca Hadimleri",* s. 2.
[241] Tunç, "*Yeni Bir Kafa ile Yeni Bir Dünyaya Doğru*", **Cumhuriyet**, 6 Aralık 1948, s. 2.

SONUÇ

Mustafa Şekip Tunç (1883-1958) modernleşme dönemi Türk felsefesinin önemli düşünürlerinden biridir. Felsefeci, ruhiyatçı, muharrir ve münekkit kişiliği yanında sanatçı bir kişiliğe de sahiptir. İstanbul Darülfünunu ve Üniversite'de 30 yılı aşkın bir süre ruhiyat kürsüsünün başında bulunan Tunç bu süre içinde yüzlerce öğrenci yetiştirmiş, telif ve tercüme onlarca eser yazmış, sayısı 800'e ulaşan makaleleri, konferans ve konuşmaları, cemiyet ve dernek faaliyetleriyle Türk felsefesinin en önemli şahsiyetleri arasına girmiştir. Tunç gerek üniversite dersleri gerekse kitapları ve yazılarıyla bir neslin fikir terbiyesinde emeği geçen nadir düşünürlerden biridir.

Tunç'un Türk felsefesindeki en önemli hususiyeti çağdaş Batı felsefesinin ruhçu filozoflarından biri olan Bergson'a dayanarak Türk felsefesini anti-materyalist, anti-pozitivist ve anti-zihinci bir istikamette inşa etmeye çalışmasıdır. 1920'li yılların başından itibaren Bergson felsefesini ana kavramları ve temel fikirleriyle Türk felsefesine taşıyan Tunç, Türk felsefesinin meselelerini bu felsefe ışığında çözmeye çalışmıştır.

Küçük yaşlardan itibaren felsefî meselelere ilgi duyan Tunç Vefa İdadisi ve Mülkiye Mektebi'nde çok iyi bir eğitim almış, bu mekteplerde döneminin dinî, fennî, edebî, idarî ve siyasî bütün ilimlerini tahsil etmiştir. Mezuniyetinden sonra bazı idari görevlerde bulunmuş, fakat şahsi arzusu ve eğilimleri nedeniyle eğitim hayatına atılmaya karar vermiştir. Üsküp'teki hocalığı sırasında okul müdürü S.C. Yalkut'la birlikte neşrettiği **Yeni Mektep** adlı mecmuada ilk yazılarını yayımlayan Tunç, böylece ölümüne kadar aralıksız devam eden fikir ve yazı hayatına ilk adımını atmıştır. 1914-1916 yılları arasında J.J. Rousseau Enstitüsü'ndeki psikoloji ve pedagoji tahsili onun meslekî hayatının ana istikametini ve fikirlerinin genel çerçevesini oluşturmaktadır. Nitekim buradaki tahsilinden sonra İstanbul'da bir süre hocalık eden Tunç, bu sırada dönemin önemli fikir mecmualarındaki yazılarıyla dikkati çekerek Z. Gökalp ve bazı Darülfünun hocalarının aracılığıyla Darülfünun'a intisâp etmiş, böylece fikrî şahsiyetinde önemli bir yeri olan akademik hayatına başlamıştır.

Tunç'un Türk psikoloji eğitimi açısından önemli bir rolü vardır. Darülfünun'da ruhiyat derslerini okutmakla görevlendirilen Tunç, G. Anschütz'ün kısa süren tecrübî psikoloji hocalığı ile Babanzade Ahmed Naim ve M. İzzet'in ahlak ve metafizik meselelerinin bir bölümü olarak verdiği ruhiyat dersleri sayılmazsa, memleketimizde psikolojiyi ilim haysiyetiyle okutan ilk ruhiyatçıdır. Nitekim Tunç bu dersi yalnızca okutmakla kalmamış, kısa sürede bu dersin kitaplarını da telif ve tercüme ederek talebelerin istifadesine sunmuştur. Aynı zamanda Darülfünun İlahiyat Fakültesi'nde din felsefesi derslerini okutmakla görevlendirilen Tunç 1927'den 1933'e kadar buradaki derslerine devam etmiş, bu sırada talebelere okutulmak üzere ilk defa bir din felsefesi kitabı telif etmiştir. Gerek buradaki hocalığı, gerekse bu alandaki ilk telif eseri dolayısıyla Türkiye'de din felsefesi derslerinin onunla başladığı kabul edilir.

1933 Üniversite Reformu sırasında Darülfünun'un birçok mensubu kadro dışı kalırken Tunç kadrosunu koruyarak yeni Üniversite'de görev almıştır. Onun kadrosunu korumasında ilmî eserleri ve felsefî faaliyetleri yanında Avrupa tahsili sırasında J.J. Rousseau Enstitüsü'nden hocası olan A. Malche'ın etkili olduğu anlaşılmaktadır. Yeni Üniversite'de umumî ruhiyat kürsüsünün başına getirilen Tunç bu kürsüdeki vazifesini emekli olduğu 1953'e kadar bilfiil sürdürmüştür. Hocalığı sırasında, çoğu talebelere okutulmak üzere ders kitabı mahiyetinde birçok telif ve tercüme eser neşretmiş, bu bakımdan psikoloji ve felsefe eğitimine de önemli katkılarda bulunmuştur.

Tunç meslekî hayatının ilk yıllarından itibaren akademik hayatının yanı sıra çeşitli cemiyet ve derneklerde görev almış, bu tür faaliyetler vesilesiyle Türk felsefe hayatının gelişmesinin şartlarını ve imkânlarını aramıştır. Aynı zamanda felsefe kongrelerinde ülkemizi temsil eden Tunç, Türk Tarih Kurumu ve Türk Dil Kurumu'nun bazı projelerinde de görev almıştır. Onun özellikle Felsefe Cemiyeti ve Muallimler Birliği'ndeki faaliyetleri felsefî hayatın gelişmesi bakımından büyük önem taşımaktadır. Tunç, resmi kurumların dışında sivil birer teşekkül olan bu cemiyet ve dernekler vasıtasıyla serbest fikir hayatının gelişmesi ve felsefe eğitiminin iyileştirilmesi için bazı girişimlerde bulunmuştur. Muallimler Birliği çalışmaları kapsamında İstanbul lise ve Üniversite hocalarının da katılımıyla gerçekleştirdiği liselerde felsefe grubu ders müfredatı ve ders kitapları ile ilgili toplantı ve toplantı sonucunda alınan kararları içeren "*Liselerde Felsefe Öğretimi Hakkında Bir Muhtıra*" bugün bile eşine az rastlanır örneklerden biridir. Aynı şekilde dilde tasfiye girişimine karşı onun öncülüğünde 1948'de İstanbul'da toplanan Muallimler Birliği Dil Kongresi de Ankara'da toplanan ve tasfiyeci yaklaşımını sürdüren TDK'nın kurultaylarına karşı alternatif bir toplantı oluşu bakımından büyük önem taşımaktadır.

Tunç akademik görevleri ve felsefî faaliyetleri sırasında çok sayıda telif ve tercüme esere imza atmış, bunların yanı sıra *Dergâh, Millî Mecmua, Hayat, Felsefe ve İçtimaiyat, Yeni Türk, Kültür Haftası, Ağaç, Büyük Doğu, Türk Düşüncesi, Türk Yurdu* ve *Din Yolu* gibi dönemin önde gelen mecmuaları ve *Cumhuriyet* gazetesi ile *Tasvir-i Efkar* gazetelerinde çok sayıda makaleler kaleme almıştır. Telif eserlerinin bir kısmı, yukarıda da belirttiğimiz gibi ders kitabı mahiyetindedir. Bu eserlerde daha ziyade Ribot, Dwelshauver, Ebbinghaus, Bergson, Freud ve James gibi çağdaş felsefe ve psikolojinin önemli isimlerinden yararlandığı görülmektedir. Nitekim adı geçen filozof ve ruhiyatların felsefe ve psikolojiye dair eserlerinin bir kısmını dilimize tercüme etmiş, aynı zamanda Freud, James gibi filozofları ise Türk fikir hayatına ilk defa o tanıtmıştır. Böylece Türk felsefe ve psikoloji literatürü onun gayretleri ve istikrarlı çalışmaları neticesinde önemli ölçüde zenginleşmiştir. Telif eserlerinden bir kısmı ise çeşitli dergi ve gazetelerdeki yazılarından oluşmaktadır. Tunç'un 25 civarındaki telif ve tercüme eserleri ve sayısı 800'ü aşan makaleleri onun bütün bir yazı ve fikir hayatının muhasalasıdır. Tunç bu bakımdan Cumhuriyet döneminin en verimli fikir adamı ve yazarları arasında bulunmaktadır.

Tunç'un makalelerine kısaca göz atacak olursak, bunların büyük bir kısmı felsefe ve psikoloji ile alakalıdır. Tunç bu yazılarda Türk felsefesinin problemlerine yer vermiş, Bergson felsefesine dayanarak materyalizm, pozitivizm ve zihinci akımlara karşı tenkitlerde bulunmuştur. Diğer taraftan bu yazılarla güncel meselelerin dayandığı felsefî zihniyeti sorgulayan ve farklı düşünüş şekillerini ortaya koyan Tunç tam bir felsefeci ve aydın portresi ile karşımıza çıkmaktadır. Onun felsefenin temel konularına ilişkin görüşlerini bu yazılarda çıkarmak mümkündür.

Tunç'un yazılarının önemli bir kısmı ise siyaset, toplum, kültür ve medeniyet üzerinedir. Bilindiği gibi felsefi meseleler sosyal olaylardan bağımsız değildir. Düşünür bu yazılarında felsefî görüşlerini sosyal, siyasi ve kültürel meselelere uygulamış, bu yazılar vasıtasıyla bir bakıma Cumhuriyet'in kuruluşundan itibaren uygulamaya konan inkılâplara felsefî bir muhteva kazandırmaya çalışmıştır. Millî Mücadele'den itibaren millet hâkimiyetine dayanan demokratik bir yönetim anlayışını savunan Tunç, Türk İnkılâbı'nı da Bergson'un "oluş" fikri ve "terakki" idealine göre yorumlamıştır. Tunç'un muhafazakârlığı, fert, cemiyet ve devlet konusundaki fikirleri, siyaset ve demokrasi kültürü ve evrensel medeniyet idealine ilişkin görüşlerini bu yazılarda bulmak mümkündür.

Bunlardan başka Tunç'un sanat ve edebiyatla ilgili yazıları, felsefe dili ve terimlerine ilişkin birçok makalesi ve yeni çıkan kitaplar ve yazarları/mütercimleriyle

ilgili çeşitli tanıtım ve tenkit yazıları bulunmaktadır. Kendisi de resim sanatına ilgi duyan ve bazı şiirler yazan Tunç'un gerek resim sergileri ve Türk resminin problemleri üzerine yazdığı yazılar, gerekse şiir ve edebiyat hakkındaki fikirleri felsefi meseleler kadar sanat ve edebiyata da fazlasıyla vâkıf olduğunu göstermektedir.

* * *

M.Ş. Tunç Türkiye'de Bergsonculuğun temsilcisi olarak kabul edilir. Bununla birlikte Bergsonculuğun Türk fikir hayatına girişi daha önceki yıllara uzanır. XIX. yüzyılın sonlarından itibaren bütün Avrupa'da tanınmaya başlayan bu akım erken denebilecek tarihlerde Türk fikir adamlarının dikkatini çekmiş, II. Meşrutiyet'ten sonra Z. Gökalp, Rıza Tevfik, Köprülüzade M. Fuad, Suphi Ethem gibi düşünürler bazen tanıtma, bazen de tenkit yoluyla bu akımdan söz etmişlerdir. Bergson felsefesinin "hayat hamlesi" ve "yaratıcı tekâmül" kavramları çoğu zaman maddeci ve pozitivist akımlara karşı alternatif bir felsefe olarak görülmüş, Lamarkcı bir evrim görüşüne sahip olan Suphi Ethem ise bu akımı evrim görüşleri itibariyle tenkit etmiştir. Bütün bu ilgiler de gösteriyor ki, Bergson felsefesi 1920'li yıllara kadar ana konuları itibariyle Türk fikir hayatında az çok tanınan bir akımdır. Fakat sadece tanıma ve tenkit düzeyinde ilgi Bergsonculuğu Türk fikir hayatında temsil edilen bir akım haline getirememiştir. Nihayet 1921'den itibaren yayımlanmaya başlayan **Dergâh** mecmuası Bergsonculuğu bir felsefe anlayışı olarak benimsemiş, ilk sayısından itibaren yayımladığı kuvvetli yazılar sayesinde kısa sürede Bergsoncu denebilecek bir fikrî muhit oluşmuştur. Böylece **Dergâh** çevresinin desteği ve Tunç'un sürekli ilgisi ve gayretleriyle Bergsonculuk felsefî bir ekol haline gelmiştir.

Bergsonculuğun Türk fikir hayatındaki en önemli fonksiyonu materyalist, pozitivist, ve sosyolojist yaklaşımlara karşı mücadele etmesi ve bu akımlara karşı alternatif bir felsefe oluşudur. Bergsonculuk bu mücadelede pragmatizmden de faydalanmıştır. Tunç Bergson felsefesine dayanarak materyalist, pozitivist ve zihinci akımları, özellikle toplumun selâmeti için ferdi adeta yok sayan Gökalp-Durkheim sosyolojisi ile Türk İnkılâbı'nı tarihi materyalist bir bakış açısıyla yorumlayan Kadrocuları tenkit etmiştir.

* * *

Tunç'un felsefî görüşleri büyük ölçüde Bergson'un "hayat hamlesi" (*élan vital*) ve "süre" (*durée*) fikrine dayanır. Bu anlayışa göre kâinat organik bir bütün halindedir ve sürekli yeni şekiller kazanarak evrim (*tekâmül*) geçirmektedir. Gerçekte var olan şey yalnızca süre'dir. Şuurun tecrübe ettiği süre'nin bilgisine ise sezgi (*intuition*) ile varılır.

Tunç varlık ve bilgi görüşlerinde bu kabullerden yola çıktığı gibi bu anlayışı toplum, sanat, ahlâk, tarih gibi sosyal bilimlerin diğer alanlarına da uygulayarak kâinattaki bütün varlıkların daimî bir terakkî ideali çerçevesinde tekâmül ettiği sonucuna ulaşmaktadır. Ona göre dünya "durgun, olmuş bitmiş, tam bir dünya" değil, "dinamik, hareketli, sürekli tamamlanan, gittikçe olgunlaşan, yenilikler yaratan" bir dünyadır. İşte Tunç'un fikirlerinin hareket noktası Bergson'un "oluş" fikrine dayanan bu anlayıştır.

Bergson felsefesi yanında T. Ribot'un "hisler psikolojisi", W. James'in "iç tecrübe" ve S. Freud'un "psikanaliz" yöntemine de ilgi duyan Tunç, felsefenin temel alanlarına ilişkin görüşlerinde bu filozoflardan yararlanmıştır. Tunç'un ilgilendiği filozofların ve düşüncelerin ortak noktası bunların ruh hayatını, yani iç yaşantıyı dikkate almaları ve aralarında metot birliği bulunmasıdır. İnsanın iç dünyasından hareket eden bu akımlar tabiatıyla ferdiyetçilik bakımından da müşterektirler. Tunç, Bergson'un sezgici felsefesiyle bütünleştirdiği bu görüşleri Türk fikir hayatının meselelerine uygulamıştır.

Tunç varlık ve kâinat görüşleri açısından özellikle Hegel'in monizmine karşı plüralist bir yaklaşımı tercih etmektedir. Plüralizm monizmde olduğu gibi "durgun, olmuş bitmiş, tam bir dünya" yerine, "dinamik, hareketli, sürekli tamamlanan, gittikçe olgunlaşan, yenilikler yaratan" bir varlık anlayışıdır. Bununla birlikte Tunç'un plüralizmi Leibnitz'in ruhçu plüralizmi ve monad tasarımından da uzaktır. Çünkü bu anlayış atomların yerine yalın, değişmeden kalan, birbirlerine kapalı ruhî varlıkları geçirmektedir. Ayrıca kâinatın önceden belirlenen bir sisteme göre hareket ettiği fikri mekanik bir işleyiş fikrine dayanmaktadır. Hâlbuki Tunç'a göre kâinat daima yenilikler yaratan ve önceden kestirilemeyen bir işleyişe sahiptir. Bu bakımdan Tunç'un plüralizmi Leibnitz'in ruhçu plüralizmiyle taban tabana zıttır.

Varlık ve oluş konusunda Bergson'un yaratıcı tekâmül ve evrim fikrinden yola çıkan Tunç evrimi canlı varlıkların geçirdiği tekâmül zinciri ile izah etmektedir. Bergson hayat hamlesini başlangıçta birbiriyle kaynaşan birçok temayül ve kabiliyetin oluşturduğu bir birlik olarak tanımlıyordu. Dolayısıyla bu temayül ve kabiliyetler kaynaşamayacak hale gelince her biri madde içinde kendi temayül ve gücüne göre fertleşmeye ve evrimleşmeye başlıyor, bu hamle neticesinde bitkiler, hayvanlar ve insan türlerine ait yönler ortaya çıkıyordu. Tunç da evrim açıklamasında tıpkı Bergson gibi, en ilkel varlık olan amiplerin organik ve ruhî yapılarının tahlillerinden yola çıkarak hayatın aslî bir rûhilikle doğduğunu, hayatî formlar içinde en ilkel şuurumsu varlıklar olan amiplerden başlayarak insana kadar devam eden yaratıcı bir oluş ve

tekâmülün devam ettiği fikrini savunmaktadır. Üstelik evrim bu aşamada da son bulmuş değildir. Evrim bu noktada görevini zekâya bırakmakta, bir bakıma fizyolojik tekâmülün sona ermesiyle rûhi bir tekâmül safhasına geçilmektedir. Böylece evrim kesintisiz bir süreç olarak ruhî planda tekâmülüne devam etmektedir.

Tunç evrimin başlangıcı ve hayatın aslî bir ruhilikle birlikte doğduğu konusunda tamamen Bergson'un evrim izahını kabul etmiş görünmektedir. Ne var ki Bergson her şeyin başlangıcını, varlığın ilk kaynağı ve hareketini müphem bir "şuur"a bağlamakta, fakat bu şuurun nereden geldiği konusunda herhangi bir açıklama yapmamaktadır. Çünkü o ilk sebep, kaynak, başlangıç gibi konulara ait bütün araştırmaların cevapsız kalmaya mahkûm bulunduğuna inanmakta, bu nedenle yalnızca varlığın nereden geldiği ile değil, nereye gittiği ile ilgilenmektedir. Tunç ise onun "şuur"u evrimin merkezine koymuş olmasına bakarak kâinatın başlangıcını bir "şuur" olarak kabul etmiş olabileceğini, dolayısıyla her şeyin başlangıcı ile varlığın ilk kaynağı ve hareketini de "şuur"da gördüğünü düşünmektedir. Tunç buradan yola çıkarak hayat hamlesinin temelinde bir "şuur"un bulunduğunu, fakat bu şuurun hayat alanında gittikçe ortaya çıkan bir şuur değil, gizli saklı bir şuur olduğunu ifade etmektedir. Ona göre bu ilk şuur "umumî" bir şuurdan gelmektedir.

Tunç böylece varlık ve oluş konusunda Bergson'un her şeyin başlangıcı olarak gördüğü "şuur" fikrinden yola çıkarak "umumi bir şuur" fikrine ulaşmaktadır. Ne var ki bu izah da varlığın kaynağını ve hayata geçişi açıklayamamaktadır. Yukarıda da belirttiğimiz gibi Tunç evrimleşme ve varlığa geçiş noktasında bir Tanrı fikri yerine "umumi bir şuur"u tercih etmektedir. Bununla birlikte kâinattaki bütün varlıkların daimi bir oluş ve yaratıcılık birliği (*pan creationism*) içinde sürüp gittiği ve bütün bu varlıklara şuurumsu bir gücün etki ettiği fikrine bakılırsa Tunç'un bir Tanrı fikrine sahip olduğu düşünülebilir. Nitekim Tunç gökyüzünde henüz birlik haline gelmemiş kaos kümelerinin dışında, güneş sistemi gibi birlik ve ahenge ulaşmış maddi varlıkların mevcudiyetine bakarak "kaosdan kozmoslara doğru sürekli devam eden bir oluş ve yaradılış" olduğunu ve bu oluşun nihai noktada alemi ve her şeyi yaratan Tanrı'dan kaynaklandığını belirtmektedir. Buradan da anlaşılıyor ki varlığın ilk sebebi her şeyi yaratan Tanrı'dır. Böylece Tunç evrimin başlangıcında açıkça bir Tanrı fikrine dayanmasa bile kozmik bir âlem tasarımıyla her şeyi yaratan bir Tanrı fikrine yol bulmaktadır.

Tunç varlık görüşü itibariyle materyalizm'in, buna bağlı olarak mekanizm, determinist ve pozitivist yaklaşımların karşısındadır. Materyalizm en büyük desteğini mekanizm ve XIX. yüzyılda büyük bir gelişme gösteren pozitif bilimlerden almaktadır.

Zihni varlıkları, süreçleri ve olayları maddî varlıkların bir ürünü sayan bu anlayışa karşılık Tunç insan ruhunun gayri şuur denilen iç âlemde tam bir hürriyet içinde ve devamlı bir oluş halinde bulunduğunu ve baştanbaşa determine olmasının mümkün olmadığını savunmaktadır. Dolayısıyla Tunç'un görüşleri her türlü materyalist ve mekanist izahlarla daha en başından çatışmaktadır. O, kâinatın bütünlüklü ve ahenkli bir birlik olduğunu, canlı-cansız, ruhlu-ruhsuz, şuurlu-şuursuz gibi kesin ve mutlak ayrımların realiteyi bütün halinde değil, parça parça görmekten kaynaklandığını düşünmektedir.

Gerek evren ve evrim anlayışında, gerekse felsefî tenkitlerinde Tunç'un insanı merkeze aldığı görülmektedir. Ona göre insan tekâmül'ün son aşamasıdır. Bununla birlikte tekâmül bu aşamadan sonra ruhî planda devam etmektedir. İnsanı ruh ve beden bütünlüğü içinde, "şahsiyet" kavramı çerçevesinde ele alan Tunç öncelikle onu şuur ve şahsiyet sahibi bir varlık olarak kabul eder. Bu bakımdan insanın diğer varlıklar arasında özel bir yeri ve değeri vardır. Çünkü o sahip olduğu kabiliyetleri kullanarak içinde bulunduğu dünyayı şekillendirmiş, zamanı ve mekânı kendi ihtiyaçlarına göre düzenleyerek tarih denilen beşerî bir realite ve beşerî bir coğrafya yaratmıştır.

Tunç'un insan anlayışında "hürriyet" ve "irade" kavramları öne çıkmaktadır. İnsan hürriyet içinde tercihler yapan, davranışlarının değerini bilen ve sonunu düşünen, kısaca kendisini her bakımdan kontrol eden bir yapıya sahiptir. İrade denilen şey böyle bir yapıda ortaya çıkar ve bu yapıya dayanarak varlığını sürdürür. İşte onun "müşahhas insan" tanımı da bu yapının ortaya çıkardığı şahsiyetli insandır. Ona göre insan sadece akıl, his veya hayal yönünden tek taraflı değil, "ben" yahut "benlik" kavramı etrafında yalnızca kendisini ihtiva eden, eşya ile arasında ciddi bir fark olan bir mefhum olarak kabul edilmektedir. O halde insanın dünyası sadece eşya ve tabiatla sınırlı değildir; bunun dışında onun gayeli, anlamlı, inanç ve kıymetlerle yaşanan bir dünyası vardır. Bu bakımdan Tunç fizyoloji ve biyolojinin insanı diğer varlıklar gibi incelemesine karşı çıkar.

Tunç hem sosyolojizmi hem de bu akımın tam karşısında yer alan ferdiyetçiliği birer faraziye olarak kabul edip tenkitlerini daha ziyade Gökalp'in temsil ettiği, ferdi toplumun içinde eriten, onu yok sayan sosyolojist anlayışa yöneltmiştir. Toplumsal hayatın fertleri kanunlar, kurallar, örf ve adetlerle sınırlamakla birlikte insanın tabii kabiliyetlerinin hiç bir zaman yok edilemeyeceğini düşünen Tunç fertlerin kendi ihtiraslarını bir şekilde yaşayacağını düşünmektedir. Bu durumda fert ve cemiyet arasında zaman zaman gerilimlerin olması kaçınılmaz olacaktır. Tunç bu gerilimlerin

tabiatına bakarak Z. Gökalp'in "Fert yok cemiyet var" sözünün fiiliyatta anlamsız veya geçici olduğuna işaret etmektedir.

Tunç'un bilgi görüşleri de büyük ölçüde Bergson'un sezgici felsefesine dayanmaktadır. Bilgi vasıtaları konusunda genel olarak akıl ve tecrübe olmak üzere iki kaynak gösterilir. Bilgi konusunda akla dayanan ve doğru bilgiye ancak akıl ve düşünce ile erişilebileceğini ileri süren rasyonalist sistemlere karşılık; bilginin kaynağını deney ve gözleme bağlayan ve yalnızca bunlarla temellendirilen bilgileri kabul eden ampirist sistemler ortaya çıkmıştır. Bergson ise bilgi vasıtaları arasına zekâdan başka, zekânın içgüdü ile kaynaşmasından doğan ve sezgi olarak isimlendirilen bir bilgi kaynağı eklemiştir. Tunç, Bergson'un bilgi konusundaki görüşlerine dayanarak gerçek bilgiye sezgi ile ulaşılabileceğini savunmaktadır. Bu fikir onun insan ve kâinat hakkındaki fikirleriyle de uyumludur. Çünkü o insan ruhunun belirlenmemiş olduğunu, onun iç dünyasında tam bir hürriyet ve oluş halinde tekâmül ettiğini düşünmektedir. Hâlbuki akıl ve tecrübe sadece hareketsiz ve statik şeyleri anlama konusunda yeteneklidir; bu bakımdan her iki bilgi vasıtası da daimi bir oluş içinde bulunan varlıkların bilgisini tam olarak veremeyecektir. Tunç bu nedenle rasyonel ve ampirik bilgileri güvenilir bir bilgi kaynağı olarak kabul etmez.

Sezgisel bilgi varlık ve oluş fikriyle sıkı sıkıya irtibatlıdır. Bergson'un evrim açıklaması en ilkel canlılardan başlayarak varlıkta ilkel bir ruhilik ve bu ruhilikte de ilkel bir şuur (*bilinç*) olduğunu öngörmektedir. Evrim sürecine tabi olarak hayatî formlarda şuurlaşmasını sürdüren bu ilk şuur bütün evrimin de başlangıcını oluşturmaktadır. Nasıl ki her varlık sahip olduğu varlık kategorisi ve şuur durumuna göre kendi kendini evrimleştirmekte ve bir ileri aşamaya geçmekteyse bu bilinç şekilleri de organizmadaki değişikliklere paralel olarak bir ileri aşamaya geçmektedir. Tunç da bilincin evrimiyle ilgili hiyerarşiye uyarak farklı bilgi seviyelerine dayanan bir açıklama tarzını benimsemektedir. Ona göre, ana fonksiyonu çevresiyle ilişkide bulunmak ve ona tesir etmek olan insan bunu refleks, içgüdü, zekâ ve sezgi yoluyla gerçekleştirmektedir. Bu kavramlar arasındaki hiyerarşiyi belirleyen şey ise bunların fonksiyonlarının zaman ve mekândaki etkinliklerinin sırayla ve giderek genişlemesidir.

Evrim sürecinde varlık şekillerinin bir ileri aşamaya geçmesi ve tekâmülün gerçekleşmesi şuurlaşmaya bağlanmıştır. Dolayısıyla evrim aynı zamanda şuurun evrimleşmesi anlamına gelmektedir. Bu bakımdan Tunç da şuurun aydınlatılmasını felsefenin önemli problemlerinden biri olarak görmektedir. Düşünür şuurun araştırılması konusunda ise Ribot, James ve Freud'un da kullandığı "içe bakış

yöntemi"ni öne çıkarmaktadır. Tunç buradan hareketle "iç tecrübe"yi de bilgi kaynakları arasına katmaktadır.

Bilgi konusunda akıl ve tecrübeyi birer bilgi kaynağı olarak kabul birlikte hayatın bilgisine yalnızca akıl veya tecrübe ile ulaşılamayacağını ileri süren Tunç, şuurun yada bilincin evriminden doğan sezgiyi bilgi formları ve hiyerarşisi içinde üst seviyede bir bilgi olarak kabul eder. Onun bu fikri benimsemesinin gerekçesi ise bizim doğrudan ve aracısız olarak yalnızca kendi tecrübemizi bilmemiz; en iyi ve en yetkin bir biçimde kendi bilinç akışımızı ve süreyi idrak etmemizdir. Akıl ve tecrübe bilginin en önemli unsurları olmakla beraber bilgi hiyerarşisi bakımından sezginin üzerinde değildir. Bilgi daha geniş bir kapsam içinde akıl ve tecrübeye ek olarak sezginin devreye girmesiyle mümkündür.

Tunç felsefi ekoller içinde özellikle aklın değişmez, mutlak, en güvenilir bir bilgi kaynağı olduğunu ileri süren Hegel rasyonalizminin karşısındadır. Bu anlayış aklî olan şeylerin gerçek, gerçek olan şeylerin de aklî olduğunu iddia etmektedir. Tunç'a göre akılcıların en büyük eksikliği "realiteyi kansız ve cansız mücerred bir muhteva" gibi göstermesinde ve "bütün hüküm ve ümitleri bu hayalet dünyasına" bağlamasındadır. Tunç aynı şekilde bütün bilgilerimizin duyular, deney ve tecrübeden geldiğini ileri süren ampirizmi de tenkit eder. Ona göre ampirizmin en çok eleştirilecek yanı bilginin yalnızca tecrübe ile kazanılacağına olan inancıdır. Bilgiyi yalnızca tecrübeye bağlayan ampiristler bu tutumlarıyla yalnızca bilinecek şeye bağlanmış olmaktadır. Hâlbuki bilinecek şeyin kendisi hiç bir zaman bilgi değildir. Onun bilgi sayılabilmesi için zihinsel bir süreçten geçerek düşünceye maledilmesi gerekmektedir.

* * *

Tunç'un Bergsoncu felsefi görüşleri yalnız felsefenin varlık ve bilgi alanıyla sınırlı değildir. Tunç felsefenin teorik konuları yanında bu anlayışı Türk fikir hayatının sosyal, siyasi ve kültürel alanlarına da uygulamıştır. Bu yüzden Bergsonculuğu yanında milliyetçi, muhafazakâr ve modernlikçi kişiliği ile kendini göstermektedir. Bu tanımlara onun inkılâpçılık ve muhafazakârlık etrafında gelişen Kemalizm anlayışı ile terakkî idealine dayanan bir evrensel medeniyet anlayışını da eklemek lazımdır. Esasen Tunç milliyetçilik, muhafazakârlık ve modernliği bir bütün olarak algılamakta, bu kavramlara Bergson'un "oluş" kavramı ve "terakkî" fikri etrafında sosyal, kültürel ve siyasi bir muhteva kazandırmaktadır.

Onun toplum ve siyaset görüşleri Türk siyasi hayatındaki gelişmelerle doğrudan ilişkilidir. Genel olarak onun toplum ve siyaset görüşlerini üç aşamada incelemek mümkündür. Bu aşamalar "kurtuluş, "kuruluş" ve "demokratikleşme" evreleri olarak tasnif edilebilir. İlk aşama onun, bütün Osmanlı aydınları gibi Osmanlı Devleti'nin çöküşünü durdurmak için çareler aradığı bir döneme denk düşer. Tunç Kosova'da hocalık ettiği yıllarda Z. Gökalp'in etkisiyle Osmanlı Devleti'ni oluşturan unsurların dilbirliği (Osmanlıca) etrafında birleşmesi fikrini savunmaktadır.

Millî Mücadele yıllarında da Anadolu'nun kurtuluş mücadelesini destekleyen Tunç, Bergson'un "hayat hamlesi" ve ruhçu karakterinden ilham alarak Anadolu halkının maneviyâtını kuvvetlendirmeye çalışmaktadır. Ona göre Doğu ruhunu muhafaza ettikçe maddiyat'a galip gelecektir. Asıl esaret ruhların alçalıp boşalmasıdır. Canlı ve imanlı yaşanmadıkça yarınlardan emin olunamayacaktır. Millî Mücadele yıllarında **Dergâh** mecmuası etrafında toplanan aydınların Anadolu'ya bakışını yansıtan bu yaklaşımlar Cumhuriyet'in kuruluşu ile birlikte "millî irâde" ve "millet hâkimiyeti"ne dönüşmüş, Tunç'un toplum ve siyaset görüşlerinde ikinci aşamaya geçilmiştir. Mustafa Kemal Paşa'nın "Hâkimiyet bilâ kayd u şart milletindir" sözünden hareketle "hükümet hâkimiyeti" yerine "millet hâkimiyeti"ni savunan Tunç demokratik bir toplum ve siyaset anlayışının sözcülüğünü üstlenmiştir.

Cumhuriyet'le birlikte demokrasi hayatı için ideal bir rejim kurulmakla birlikte demokratik bir yönetime geçilememiş, esasen demokrasi de geniş halk kitlelerinin bir meselesi haline getirilememiştir. Bu nedenle Tunç 1940'lı yıllara kadar bu talebini aynı kararlılıkla gündeme getirmemiştir. Bunun yerine "terakkî" kavramından yola çıkarak Batı medeniyetinin ilerleme zihniyetini Türk İnkılâbı'na uygulamaya çalışan Tunç siyasi ideolojiye materyalist, pozitivist ve zihinci olmayan bir ilerleme modeli sunmuştur.

1930'lu yıllarda siyasi ideolojinin yaptığı uygulamalar muhafazakâr bir modernlik anlayışının belirginleşmesine ve farklı bir Kemalizm yorumuna neden olmuştur. Bu dönemde dergiler etrafında toplanan muhafazakâr kimlikler Türk İnkılâbı'nı kendi tarihi kökleri ve kültürü ile barıştırmaya ve farklı bir modernlik anlayışı çerçevesinde fert, cemiyet ve devlet ilişkilerini sistemleştirmeye çalışmışlardır. Muhafazakâr çevrelerin daimi üyelerinden biri olan Tunç 1940'lı yıllardan itibaren kültürel bir muhafazakârlık çerçevesi çizmeye başlamış, daha sonraki yıllarda bu konudaki görüşlerini daha da geliştirerek kendi deyimiyle "şuurlu muhafazakârlık" yorumuna ulaşmıştır.

1940'lı yıllardan itibaren şahsiyetli bireylerden oluşan ideal bir toplum ve demokrasi ile yönetilen bir rejimi hedefleyen Tunç bu çerçevede fert, cemiyet ve devlet kavramlarını tanımlama ihtiyacı duymuştur. Ona göre fert, şahsiyet, toplum ve devlet denilen şeyler, "çoklukta birliği" sağlayan taazzuv etmiş, yani organik bütünlerdir. Bu bakımdan madde, hayat, ruh ve toplum olayları "sun'î, itibarî veya terkibî şeyler" gibi değil, esas yapılarını çevrelerine göre tekâmülle kazanan ve aynı yolla varlığını sürdüren parçalanma kabul etmez birliklerdir. Toplumlar da öteden beri hazır yapılar değil, insan eliyle teşekkül eden ve geliştirilen yapılardır. Bu yönüyle toplum ve devletler nihaî şeklini almış değildir. Bergson'un organik toplum anlayışına dayanan bu yaklaşım ona farklı bir modernlik ve ilerleme anlayışını temellendirme imkânı vermektedir. Onun fert, cemiyet ve devlet kavramlarını tanımlama ihtiyacı duyması da esasen aynı arayışın bir ürünüdür.

Fert, cemiyet ve devleti oluşturan şartlar açısından Tunç ferdi bir toplum sözleşmesi aracılığıyla birbirine bağlayan ve devletin kaynağını bu tür bir sözleşmede bulan liberalist yaklaşımlardan ayrılmaktadır. Ona göre devlet, aile ve dini birlikler gibi "ideal bir birlik"tir. Esasen topluma hâkim olan ve onu bütün derinliğiyle kuşatan manevi ve ideal kıymetler olmadığı takdirde toplumun yaşaması mümkün değildir. Bu bakımdan devletin teşekkülü "millet" kavramı ile sıkı sıkıya irtibatlıdır. Millet bir gayesi olan ve bu gayeyi gözeten "siyasi birlikler"dir. Ortak dil, tarih, toprak, baskın bir ırk, şuurlu ve şahsiyetli yardımlaşma bütünlerinden oluşur. Bu dayanışmanın doğurduğu bağlılık ve idealin yaptırım ve sorumluluğunu üstlenen organizasyon ise "devlet" olarak isimlendirilir. Tunç bu tanımlardan yola çıkarak milletle devletin aynı kökten olması gerektiğini vurgulamaktadır. Tunç milleti "ideal bir birlik" şeklinde tanımlayarak bir bakıma sosyolojist görüşleri nedeniyle tenkit ettiği Z. Gökalp'in "millî şuur" fikrine yaklaşmaktadır.

Tunç toplumun tekâmülü ve medeniyetin yaratılması konusunda devlete ve toplumun az sayıda bulunan dâhilere bazı vazifeler yüklemektedir. Ona göre yüksek manevi değerler ancak ender şahsiyetlerin eseridir. Toplumların gelişmesi ender zekâların ve dâhilerin ortaya çıkmasına ve önderlik etmesine bağlıdır. Toplumun üst kesimini temsil eden dahiler ve seçkinlerin varlığıyla iş ve düşünüşlerde çeşitlenme görülecek, tek tip insan yerine farklı kabiliyetler ve yetenekler ortaya çıkacak, toplumun maddi ve manevi değeri de buna paralel olarak artacaktır. Bu bakımdan zekâ ve dehânın medeniyet üzerinde kurucu bir rolü vardır. Nitekim düşünüre göre yeni bir Türkiye'nin temellerini atan, Türk ruhunun kahramanlık geleneğini ve askerî dehâsını zor şartlar altında canlandıran Atatürk de ender şahsiyetlerden biridir.

Tunç devlete bu sorumlulukları yüklemekle birlikte otoritenin hiç bir zaman başıboş, değişken ve sınırsız bir kuvvet olmadığını belirtmektedir. Bu bakımdan halkın hâkimiyeti ve eşitlik sistemine dayanan demokratik bir yönetim otoriteyi dengeleyecektir. Esasen demokrasi gelişmiş toplumların ihtiyaç duyduğu bir rejimdir. Çünkü toplum işbölümünden doğan menfaat çatışmaları ve sınıf ayrılıklarından dolayı tam bir ahenk içinde değildir. Ayrıca toplumun bütün unsurları da hissiyat, inançlar, örf ve adetler bakımından da farklılık göstermektedir. Bununla birlikte toplumun dinamizmini sağlayan da bu farklılıklardır. Bu dinamizmin tam bir serbestlik içinde devam etmesi için en uygun yönetim "demokrasi"dir.

1946'da Çok Partili Hayata Geçiş'le birlikte Tunç'un toplum ve siyaset görüşlerinin üçüncü aşaması başlamaktadır. Tunç bu tarihlerden itibaren demokratik bir toplum ve siyaset anlayışını savunmaya başlamış, 1950'de Demokrat Parti'nin iktidara gelişini demokrasi yolunda önemli bir aşama olarak değerlendirmiştir. Başlangıçta liberalizme sempati ile bakmasına rağmen liberalizmin serbest rekabet politikası ve bu anlayışın giderek maddiyatçılığa varması nedeniyle bu görüşten uzaklaşan Tunç, bunun yerine "şuurlu muhafazakârlık" fikrini geliştirmeye çalışmıştır. Bu anlayışa göre milletin selameti yalnız maddi hayatın refahında değildir. Çünkü toplum aynı zamanda manevi ve hayati kıymetlere sahiptir ve bunların maddi karşılığı yoktur. Tunç böylece sadece eskiyi arayan ve hayatın ideal kıymetlerini eskide bulan bir gelenekçilikten uzaklaştığı gibi, eskiye dair ne varsa ortadan kaldırıp her şeyi yeni baştan kurmak isteyen aceleci bir "devrimci"liğe ve sınırsız bir refah ve maddiyatçılığa varan bir liberalizme de mesafeli davranarak "şuurlu muhafazakârlık" anlayışıyla bunların dışında başka bir yol bulmaya çalışmıştır.

Tunç'un toplum ve siyaset görüşleri tam anlamıyla Bergson'un "oluş" kavramında ifadesini bulan terakkîci ve tekâmülcü bir idealizmdir. Nitekim onun bu konudaki fikirleri Avrupa medeniyeti merkezli bir "dünya medeniyeti" idealinde daha açık bir şekilde görülmektedir. Tunç'un terakkî idealine göre bütün milletler ve medeniyetler evrensel bir cihan medeniyetine doğru gitmektedir. Milletler ve medeniyetlerin olgunluk seviyeleri arttıkça bütün dünyada tam bir bütünleşme olacaktır. Fakat bu bütünleşme bilim ve teknik bakımından bütün medeniyetlerin üstünde olan Avrupa medeniyeti temelinde gerçekleşecektir.

Tunç'un dünya medeniyeti konusunda iki önemli hareket noktası vardır. Bunlardan biri Bergson'un organik toplum ve tekâmül anlayışı, diğeri de dünyanın karşılaştığı büyük felâketlerdir. Bunların yanında özellikle XX. yüzyılda bilim ve teknik alandaki gelişmeler ve II. Dünya Savaşı'ndan sonra milletlerin kendi geleceğini dünya

milletlerinin selametinde görmesi milletlerarası bir dayanışmayı zorunlu kılmaktadır. İki büyük savaşı yaşayan dünyanın üçüncü bir savaş daha yaşaması bütün insani değerlerin sonu olacaktır. Bu bakımdan Tunç'un evrensel medeniyet ideali bir bakıma büyük felaketlere karşı insanlığın geleceğini güvence altına almak isteyen bir anlayışın ürünüdür. Bu anlayışın Avrupa'da özellikle II. Dünya Savaşı'ndan sonra üniversiteler ve sivil kuruluşların öncülüğünde yapılan uluslararası kongrelerle yaygınlaştırılmaya çalışıldığı ve ülkemizden de katılımlar olduğu bilinmektedir. Görülüyor ki Tunç bu fikirlerinde yalnız değildir.

Tunç'un medeniyetler birliği fikrinin diğer önemli kaynağı ise Bergson'un organik toplum anlayışıdır. Bu anlayışa göre kâinattaki bütün oluşlar organik bir bütün halinde teşekkül etmekte ve terakkî idealiyle varlığını sürdürmektedir. Tabiatın sürekli oluş halinde tekâmül etmesine paralel olarak toplum ve medeniyetler de sürekli bir oluş ve tekâmül içerisindedir. Bu bakımdan insanlık da tıpkı tabiat gibi ırk, kan, memleket, millet ve din farkları ve medeniyet seviyeleri ne olursa olsun parçalanamaz bir "bütün"dür. Diğer taraftan Tunç'un "terakki fikri" de Bergson'un açık ve kapalı toplum izahlarıyla uyuşmaktadır. Bergson kapalı toplumu, sadece kendi unsurları arasında iletişim kuran, diğerlerine karşı ilgisiz, her an savaşmaya ve savunmaya hazır, değişime kapalı bir toplum olarak tanımlarken, açık toplumu da, "prensip olarak bütün insanlığı içine alan bir cemiyet" olarak tanımlamakta idi. Buradan da anlaşılıyor ki Tunç'un evrensel medeniyet fikrinin kaynaklarından biri de Bergson'un açık toplum anlayışıdır.

Tunç tıpkı Bergson gibi toplumların dış tesirler almadığı sürece donmuş, kalıplaşmış ve kapalı bir halde kalacağını ileri sürmektedir. Ona göre bu şekilde kapalı kalan toplumlar dış tesirler ve büyük dinlerin sevkiyle giderek açık toplumlara dönüşür ve bu dönüşüm liberalliğe doğru devam eder. Tunç bu dönüşümü toplumların şuursuzluktan şuurluluğa gidişi olarak isimlendirmektedir. Bununla birlikte milletleri birleşmeye iten bazı nedenler de vardır. XX. yüzyılın diğerleriyle kıyaslanamayacak derecede farklılık gösterdiğini belirten Tunç bu çağda toplumların sürekli bir volkan gibi fışkırdığını, tekniğin dev adımlarla ilerlediğini ve fizik alanındaki keşiflerle maddenin içyapısına ait bilgilerin temin edildiğini ifade etmektedir. Bütün bu gelişmelere paralel olarak milletler de dayanışma zaruretiyle birlik halinde yaşamanın yollarını aramaktadır. İnsanın kendini bulması, aklını başına toplaması, şuur ve vicdanının gelişmesi, milletler arasında bir hukuk düzenin kurulması için gereken şartlar oluşmuştur.

Medeniyetin ölçüsü olarak bilimsel bilgiyi gören Tunç bugünkü bilimin evrensel ilkelerle kurulduğunu, bilinçli ve metotlu çalışmalar neticesinde bugünkü seviyesine ulaştığını belirtmektedir. Ona göre her şeyin nedenini ve tabiatın kanunlarını araştıran insan zihni yarattığı medeniyeti tekâmül ettirerek "âlemşümul bir medeniyet" haline getirmiştir. Ne var ki bu medeniyeti meydana getiren, geliştiren ve yücelten Avrupa'nın ilim zihniyetidir. Bununla birlikte bu medeniyeti insanlığın ortak malı olarak gören düşünür bu yüzden bu medeniyetin bütün dünyaya yayılacağını ifade etmektedir.

Tunç millet varlığının ve milliyetçiliğin evrensel bir ideale erişilmesi hususunda bir mani teşkil etmeyeceğini, aksine milliyetçiliğin yahut millî unsurların evrensel bir medeniyet için önemli bir basamak olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre bugünkü müspet ilimler ve medeniyet asırlardan beri akıl ve tecrübe ile yoğrulan milliyetçiliğin gayretleriyle meydana getirilmiştir. Milliyetçiliğin bu terakkici yorumuna göre milliyetçilik evrensel insanlığa geçişin bir aşaması olarak görülmektedir. Fakat burada düşünürün özellikle dikkati çektiği husus bir milletin insaniyetçilik gibi büyük bir yapıya dâhil olurken hedeflerini belirlemiş ve yapabileceği şeyleri ortaya koymuş olması konusundaki düşüncesidir. Kısaca Tunç'un sınırlarını belirlediği milliyetçilik ve medeniyetçilik anlayışı her milletin millî yahut yerel hususiyetlerini genel anlamda koruyarak fakat bunları evrensel bir düşünüşe uydurarak büyük organizmaya katılmasını öngörmektedir. Neticede bu medeniyet yalnızca Avrupalıların yücelttiği bir medeniyet değil, bütün dünyanın ortak mirasıdır.

XXI. yüzyılın eşiğinde dünyanın, "yeni bir kafa" ile "yeni bir dünya"ya doğru gitmesi gerektiğini ifade eden Tunç bunun için öncelikle insan sevgisini merkeze almak gerektiğini vurgulamaktadır. Bu sevgiyi oluşturacak şartlar ise kapalılıkları aşmak, dış dünya ile irtibatlar kurmak ve ortak bir hedefe yönelmekle mümkün olacaktır. Bu fikirler de gösteriyor ki Tunç felsefenin diğer alanlarında olduğu gibi toplum ve medeniyet görüşünde de Bergson'un fikirlerine dayanmaktadır.

Sonuç olarak M.Ş. Tunç denildiğinde felsefe ve psikoloji konusunda otorite kabul edilen üretken bir fikir adamı ve Bergsoncu bir düşünür portresi ile karşılaşmaktayız. Onun felsefî görüşleri büyük ölçüde, XIX. yüzyılın pozitivist ve bilimci anlayışına karşı psikoloji ve bilimsel verilerden yola çıkarak metafiziğe dayalı bir felsefe anlayışını kurgulamaya çalışan Bergson'un spritüalist anlayışı ile irtibatlıdır. Esasen bütün felsefe tarihini Bergson felsefesini hazırlayan düşünce birikimi olarak değerlendiren bir düşünürün Bergson'dan bağımsız olması da beklenemez. Bergson felsefesi yanında Ribot, James ve Freud'un fikirleriyle de

ilgilenen Tunç bunları Bergsonculukla terkip ederek materyalist, pozitivist ve zihinci akımlara karşı metafizik ve ruhçu bir felsefeyi ikame etmeye çalışmıştır.

Tunç böylece Bergson'un fikirlerine dayanarak insanı ve insana ait olanı öncelikli değer haline getirmiş, materyalist ve pozitivist yaklaşımlarla bilimsel gelişmelerin insanı determinizm yöntemiyle nesneleştiren tutumuna bu felsefenin verdiği imkânlarla karşı koymuştur. Bununla birlikte Bergson felsefesinin temel görüşlerini yalnızca felsefenin teorik kısımlarına değil, sosyal, siyasi ve kültürel meselelerine de uygulamış, "oluş" ve "terakkî" fikrinden yola çıkarak bir cihan medeniyeti tasavvuruna ulaşmıştır.

KAYNAKÇA

1. ARŞİV MALZEMELERİ

BCA, (13.07.1937) tarihli Başbakanlık'a yazılan resmi yazı.

BOA Sicill-i Ahvâl Defteri, s. 103-104, DH SAID 0112.

İ.Ü. Rektörlük Sicil Dosyası, "5434 Sayılı Kanun Gereğince Borçlandırılma Tahakkuk Cetveli".

İ.Ü. Rektörlük Sicil Dosyası, "Fatih Ahzuasker Kaleminin Aksaray Şubesi İhtiyat Tezkeresi".

İ.Ü. Rektörlük Sicil Dosyası, "Hizmet Cetveli".

İ.Ü. Rektörlük Sicil Dosyası, 20 Ekim1953 tarihli ve 44127 sayılı evrak.

İ.Ü. Rektörlük Sicil Dosyası, 30 Eylül1953 tarihli ve 41564 sayılı evrak.

SGK Emekli Sandığı Genel Müdürlüğüne yazılan 15 Ocak 1954 tarihli yazı.

SGK Emekli Sandığı, "Borçlandırma Tahakkuk Tablosu".

SGK Emekli Sandığı, "Nüfus Kayıt Örneği".

TTK, "Mekteb-i İdâdî-yi Mülkiye Şehâdetnâmesi".

TTK, "Mekteb-i Mülkiye-i Şâhâne Şehâdetnâmesi".

TTK, "Tercüme-i Hal".

2. KİTAPLAR

Ağaoğlu, Ahmet, **Devlet ve Fert**, Sanayi-i Nefîse Mat., İst. 1933.

Akarsu, Bedia, **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, İnkılâp Yay., İst. 1994.

Altıntaş, Hayrani, **Mustafa Şekip Tunç**, Kültür Bakanlığı Yay. , Ankara 1989.

Atav, Serdal, **Mustafa Şekip Tunç'un Din Anlayışı**, Dokuz Eylül Üniv. İlahiyat Fak., İzmir 1993, Yayınlanmamış L.T.

Ayni, Mehmet Ali, **İntikad ve Mülahazalar**, Kütüphane-i Sudi., İst. 1339/1923.

Ayvazoğlu, Beşir, **Yahya Kemal: Eve Dönen Adam**, Ötüken Yay., İst. 1995.

Baltacıoğlu, İsmayıl Hakkı, **Felsefe,** Sebat Basımevi, İst. 1938.

-------, **Mürebbilere**, Suhulet Kütüphanesi, İst. 1932.

-------, **Ziya Gökalp**, Yeni Matbaa, İst. 1966.

Başgöz, İlhan, **Türkiye'nin Eğitim Çıkmazı ve Atatürk**, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1995.

Bayrakdar, Mehmet, **Din Felsefesine Giriş**, Fecr Yay., Ankara 1997.

Bayram Dalkılıç, **Türkiye'de Bir Din Felsefesine Doğru**, Kendözü Yay., Konya 2000.

Baytekin, Serhat Buhari, **Mustafa Şekip Tunç'un Sosyal ve Siyasal Düşüncesi**, Gazi Üniversitesi Kamu Yönetimi, Ankara 2007, Yayınlanmamış Y.T.L.

Albayrak, Sıdıka, **Mustafa Şekip Tunç'da Din Psikolojisi**, Süleyman Demirel Üniv. İlahiyat Fak., 1997, Yayınlanmamış Y.T.L.

Bedir, Feridun, **Mustafa Şekip Tunç'da Din-Felsefe İlişkisi,** Atatürk Üniv. İlahiyat Fak., Erzurum 1996, Yayınlanmamış L.T.

Bergson, Henri, **Bergson ve Kudret-i Ruhiyeye Dair Birkaç Konferansı**, (çev. M.Ş.Tunç), Maarif Vekâleti Neşriyatı, İst. 1339/1923.

-------, **Gülme** *(Komiğin Anlamı Üzerinde Deneme),* (çev. M.Ş.Tunç), MEB Yay., İst. 1945.

-------, **Ahlak ile Dinin İki Kaynağı**, (çev. Mehmet Karasan), Milli Eğitim Basımevi, İst. 1986.

-------, **Bergson ve Kudret-i Ruhiye'ye Dair Bir Kaç Konferansı**, (çev. M.Ş.Tunç), Matbaa-yı Amire, İst. 1339/1923.

-------, **Şuurun Bilavasıta Mutaları**, (Halil Nimetullah (Öztürk), Devlet Mat., İst. 1928.

-------, **Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri**, (çev. M.Ş.Tunç), MEB Yay., İst. 1950.

-------, **Yaratıcı Tekâmül**, (çev. M.Ş.Tunç), MEB Yay., İst. 1947.

-------, **Yaratıcı Tekâmülden Hayatın Tekâmülü** - *Lise Felsefe Dersleri Yardımcı Kitapları: 1,* (çev. M.Ş.Tunç), Devlet Mat., İst. 1934.

-------, **Zihin Kudreti**, (çev. Miraç Katırcıoğlu), MEB Yay., İst. 1959.

Berkes, Niyazi, **Unutulan Yıllar**, (Yayına Haz. Ruşen Sezer), İletişim Yay., İst. 1997.

Birinci Maarif Şurası: Çalışma Programı, Konuşmalar, Lâhikalar**,** Meb. Yay., Ankara 1939.

Bolay, Süleyman Hayri, **Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü**, Ankara 1997.

Buruk, Muharrem, **Mustafa Şekip Tunç'da Din Felsefesi**, Uludağ Üniv. İlahiyat Fak., Bursa 1998, Yayınlanmamış Y.T.L.

Büşra Ersanlı, **İktidar ve Tarih: Türkiye'de 'Resmi Tarih' Tezinin Oluşumu (1929-1937)**, İletişim Yay., İst. 2003.

Can, Mehmet, **Ribot'un Hissiyat Ruhiyatı** *(1. cilt)* Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Ankara 1987, Yayınlanmamış L.T.

Çankaya, Mücellidoğlu Ali, **Mülkiye Târihi ve Mülkiyeliler**, Mars Mat., C. III, Ankara 1968-1969.

Cevizci, Ahmet, **Paradigma Felsefe Sözlüğü**, Paradigma Yay., İst. 2000.

Delacroix, Henri, **Oyun Dünyası,** (çev. M.Ş.Tunç), (Ayrıbasım), Devlet Matbaası, İst. 1933.

Coppée, François, **Geçici**, (çev. M.Ş.Tunç), Birinci Sırb Vardar Mat., Üsküp 1326/1910.

Değirmencioğlu, M. Coşkun, **Türkiye'de İlk Türk Felsefe Cemiyeti ve Sonraki Gelişmeler**, Odak Yay., Ankara 2004.

Dördüncü Dil Kurultayı, Türk Dil Kurumu, Ankara 1942, s. 235.

Dwelshauvers, Georges, **Muasır Fransız Psikolojisi**, (çev. M.Ş.Tunç), İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yay., İst. 1940.

-------, **Psikoloji**, (çev. M.Ş.Tunç), İst. Üniversitesi, Devlet Basımevi, İst. 1938.

Ebinghaus, Hermann, **Mülahhas Ruhiyât**, (çev. M.Ş.Tunç), Darülfünûn Mat., Darülfünûn Felsefe Şubesi, İst. 1335/1919.

Er, Hamit, **İstanbul Darülfünunu İlahiyat Fakültesi Mecmuası Hoca ve Yazarları**, İslam Medeniyeti Vakfı, İst. 1993.

Ergun, Mustafa, **Atatürk Devri Türk Eğitimi,** Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Yay., Ankara, 1982.

Erişirgil, Mehmet Emin, **Bir Fikir Adamının Romanı: Ziya Gökalp**, İnkılâp Kitabevi, İst. 1951.

Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri, **Felsefe Kongrelerinde Türkiye**, Ankara 1937.

-------, **İki Tez Koruması: Z. Gökalp, Hayatı ve İçtimaiyatı Hakkında,** Türkiye Harsî ve İçtimai Araştırmalar Merkezi Kitapları, İst. 1936.

-------, **Ziya Gökalp Hakkında Yazdıklarım ve Söylediklerim**, Türkiye Muallimler Birliği Neşriyatı, İst. 1955.

Freud, Sigmund, ***Froydizm:*** *Psikanalize Dair Beş Ders*, (çev. M.Ş.Tunç), Milli Matbaa, İst. 1926.

Gez, Üzeyir, **Mustafa Şekip Tunç'un Hayatı, Eserleri ve Fikirleri**, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Ankara 1998, Yayınlanmamış L.T.

Hisar, Abdülhak Şinasi, **Kitaplar ve Muharrirler I**, YKY, İst. 2008.

İstanbul Muallimler Birliği Terbiye Encümeni Dil Kongresi Sayısı, **Bilgi**, II/18, (1 Kasım 1948).

James, William, **İtiyat Kanunları**, (Anlatan: Mustafa Şekip Tunç), Selamet Mat., İst. 1934.

-------, **Terbiye Muhasebeleri**, (çev. M.Ş.Tunç), Matbaa-i Amire, İst. 1339-1342/1923.

Kaçmazoğlu, Bayram, **Türk Sosyoloji Tarihi Üzerine Araştırmalar**, Birey Yay., İst. 2002.

Kalalcı, Fevzi, **M. Şekip Tunç'un Hissiyat Ruhiyatı, (2. cilt)**, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Ankara 1987, Yayınlanmamış Lisans Tezi.

Karakuş, Rahmi, **1908-1933 Türkiye'de Felsefenin Kavranışı ve Bu Kavranışta Dinin Konumu**, Selçuk Üniv. İlahiyat Fak. Konya 1994, D.T.

-------, **Felsefe Serüvenimiz**, Seyran Yay., İst. 1995.

Kaynardağ, Arslan, **Bizde Felsefenin Kurumlaşması ve Türkiye Felsefe Kurumu'nun Tarihi**, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 1994.

-------, **Felsefecilerle Söyleşiler**, Elif Yay., İst. 1986.

Kısakürek, Necip Fazıl, **Babıali**, Büyük Doğu Yay., İst. 1999.

-------, **Batı Tefekkürü ve İslam Tasavvufu**, Büyük Doğu Yay., İst. 1996.

-------, **O ve Ben**, Büyük Doğu Yay., İst. 1998.

Kıvılcımlı, Hikmet, **Bergsonizm**, Sosyal İnsan Yay., İst. 2008.

Kök, Mustafa, **Mistik Dünya Görüşü ve Bergson**, Dergâh Yay., İst. 2001.

Korkmaz, Ahmet, **Mustafa Şekip Tunç'un Sanat ve Edebiyat ile İlgili Makaleleri**, İ.Ü. Edebiyat Fak. Türk Dili ve Edebiyatı, İst. 1973, Yayınlanmamış L.T.

Kuşat, Ali, **M. Şekip Tunç'un Din Psikolojisindeki Yeri**, Erciyes Üniv. İlahiyat Fak., Kayseri 1990, Yayınlanmamış Y.L.T.

Mehmet Ali Ayni, **Türk Mantıkçıları**, İktisat Mat., İst. 1928.

Mollaer, Fırat, **Türkiye'de Liberal Muhafazakârlık ve Nurettin Topçu**, Dergâh Yay., İst. 2008.

Okay, Orhan, **Necip Fazıl Kısakürek**, Kültür ve Turizm Bak. Yay., Ankara 1987.

Özerdim, Sami N., **Yazı Devriminin Öykusü,** Yenigün Haber Ajansı Basın ve Yayıncılık, İst. 1998.

Peyami Safa, **Türk İnkılâbına Bakışlar**, Kanaat Kitabevi, Ankara 1938.

Prof. Mustafa Şekip Tunç Jübilesi (Jübile Yazıları, Araştırmalar, Resim Sergisi), Maarif Mat., İst. 1944.

Ribot, Theodule, **Hissiyat Ruhiyatı**, (çev. M.Ş.Tunç), 2 cilt, Evkaf-ı İslamiyye Mat., İst. 1927.

-------, **İhtiraslar Üzerine Bir Tecrübe-i Kalemiye**: *Ruhiyat Bahislerinden,* (çev. M.Ş.Tunç - Ahmed Hikmet), Darülfünûn Felsefe Şubesi Neşriyatı, İst. 1336/1920.

-------, **Yaratıcı Muhayyele Hakkında Bir Kalem Tecrübesi**, Edebiyat Fakültesi, İst. 1932.

Rıza Tevfik, **Bergson Hakkında: Henri Bergson ve Felsefesi**, (Yay. Haz. Ali Utku & Erdoğan Erbay), Çizgi Kitabevi Yay., Konya 2005.

-------, **Felsefe Müderrisi Rıza Tevfik Beyefendi'nin Darulfünun Dersleri – Mabadettabiiye 1: Bergson Hakkında**, Darulfünun Mat., İst. 1337/1921.

Sadak, Necmettin Sadık, **Sosyoloji**, Maarif Vekaleti Yay., Ankara 1939.

Şahin, Mustafa, **Hayatı ve Düşünceleriyle Mustafa Rahmi Balaban**, Phoenix Yay., Ankara 2005.

Sarp, Ulaş, **Felsefe Sözlüğü:** *Bergson, Henri-Louis*, Bilim ve Sanat Yay., Ankara 2002, s. 206.

Schultz, Duane P. & Sydney Ellen, **Modern Psikoloji Tarihi**, (çev. Yasemin Aslay), Kaknüs Yay., İst. 2001.

Şener, Habip, **Bergson'un Bilgi Anlayışı ve M. Şekip Tunç'a Yansıması**, Atatürk Üniv. İlahiyat Fak., Ankara 2004.Yayınlanmamış Y.L.T.

Sezgin, Ahmet, **Ord. Prof. Mustafa Şekip Tunç'un İçtimai Makaleleri,** İ.Ü. Edebiyat Fak. Sosyoloji Bölümü, İst. 1974, Yayınlanmamış L.T.

Şimşir, Esra, **Türk Modernleşmesi'nde Kadın Kimliğinin İnşası: Falih Rıfkı Atay, Mustafa Şekip Tunç, Zekeriya Sertel'in Çalışmaları Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme**, Hacettepe Üniv. Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi, Ankara 2007, Yayımlanmamış Y.L.T.

Somar, Ziya, **Bergson: Hayatı, Felsefesi, İlk Eseri**, Suhulet Kitabevi, İst. 1939.

Subhi Ethem, **Bergson ve Felsefesi**, Kader Mat., Dersaadet 1919.

Taner, Ali Haydar, **Psikoloji**, Devlet Basımevi, İst. 1938.

Tanpınar, Ahmet Hamdi, **Beş Şehir**, MEB Yay., İst. 1969.

-------, **Günlüklerin Işığında Tanpınarla Başbaşa**, (Haz. İnci Enginün, Zeynep Kerman, Dergâh Yay**.,** İst. 2007.

-------, **Huzur**, Yapı Kredi Yay, İst. 2003; Tanpınar, Ahmet Hamdi, **Beş Şehir**, Yapı Kredi Yay., İst. 2001.

-------, **Saatleri Ayarlama Enstitüsü**, Dergâh Yay., İst. 2005.

-------, **Yahya Kemal**, Dergâh Yay., İst. 1982.

Tekeli, İlhan – İlkin, Selim, **Bir Cumhuriyet Öyküsü: Kadrocuları ve Kadro'yu Anlamak**, Tarih Vakfı Yurt Yay., İst. 2003.

Toku, Neşet, **Türkiye'de Anti-Materyalist Felsefe,** Beyan Yay., İst. 1996.

-------, **Türkiye'de Spiritüalist Felsefe -İlk Temsilciler-**, Atatürk Üniv. İlahiyat Fak., Ankara 1995, D.T.

Topçu, Nurettin, **Bergson**, Dergâh Yay., İst. 1998.

Tunç, **Bergson ve Manevi Kudrete Dair Birkaç Konferans**, Muallim Ahmet Halit Kitaphanesi, İst. 1934.

-------, **Bir Din Felsefesine Doğru**, Türkiye Yay., İst. 1959.

-------, **Çin Felsefesinin Kaynakları**, 'Türk Tarihinin Ana Hatları' Eserinin Müsveddeleri, No: 36, İstanbul, tarihsiz.

-------, **Felsefe Dersleri: Ruhiyat**, Matbaa-i Âmire, Maarif Vekâleti Neşriyatı, İst. 1340/1924.

-------, **Felsefe-i Din**, İst. Darülfünûn İlahiyat Fakültesi Talebe Cemiyeti Neşriyatı, İst. 1927.

-------, **Fikir Sohbetleri***: Yirmi İki Diyalok*, Ülkü Basımevi, İst. 1948.

-------, **Gülmek Nedir ve Kime Gülüyoruz?,** Kader Mat., Suhulet Ktp., İst. 1337/1921.

-------, **İnsan Ruhu Üzerinde Gezintiler**, Cumhuriyet Basımevi, İst. 1943.

-------, **İptidai Mefhumu ve Üç Zihniyet,** (Pedagoji Enstitüsü Psikoloji ve Pedagoji Çalışmaları, C.1, (Ayrıbasım), Türkiye Basımevi, İstanbul 1940.

-------, **İptidai Mefhumu ve Üç Zihniyet,** (Pedagoji Enstitüsü Psikoloji ve Pedagoji Çalışmaları, C.1, (Ayrıbasım), Türkiye Basımevi, İstanbul 1940.
-------, **Memleketimizde Felsefenin İnkişafı Şartları**, (Felsefî ve İçtimai Konferanslar, **Çığır** Mecmuası Neşriyatı, Sümer Basımevi, Ankara 1938, 1. kitap içinde).
-------, **Psikoloji Dersleri** *(Terbiye Bakımından),* İst. Üniv. Edebiyat Fak. Yay., Pulhan Mat., İst. 1950.
-------, **Psikolojiye Giriş**, İstanbul Üniv. Edebiyat Fakültesi, İst. 1949.
-------, **Ruh Aleminde**, Ülkü Kitap Yurdu, İst. 1945.
-------, **Ruhiyat Derslerine Lahika**, Darülfünun Mat., İst. 1335/1919.
-------, **Terakkî Fikri: Menşei ve Tekâmülü**, İst. Darülfünunu Edebiyat Fakültesi, İst. 1928.
-------, **Yeni Türk Kadını ve Ruhi Münasebetleri,** Çığır Mecmuası Neşriyatı, Ankara 1939.
Ulaş, Sarp Erk, **Felsefe Sözlüğü**, Bilim ve Sanat Yay., Ankara 2002.
Ülken, Hilmi Ziya, **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi**, Ülken Yay., İst. 2001.
-------, **Varlık ve Oluş**, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yay., Ankara 1968.
Widmann, Horst, **Atatürk ve Üniversite Reformu**: Almanca Konuşulan Ülkelerden 1933 Yılından Sonra Türkiye'ye Gelen Öğretim Üyeleri, Yaşamöyküleri, Çalışmaları, Etkileri, (çev. Aykut Kazancıgil & Serpil Bozkurt), Kabalcı Yay., İst. 2000.
Yılmaz, İsmail, **M. Şekip Tunç'un Hissiyat Ruhiyatı** (I. cilt), Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Ankara 1987, Yayınlanmamış L.T.

3. MAKALELER

Ahmet Halil, [Z.F. Fındıkoğlu], "*Üstat Şekip Tunç*", *M.Ş.T.J.*
Akarsu, Bedia, "*1948 Muallimler Birliği Dil Kongresi*", **Sosyoloji Dergisi**, Pulhan Mat., İst. 1949, S.4-5, (1947-1949).
Akkuşak, Osman, "*Münakaşalı Konferanslar…*", **Yeni Şafak**, (31 Mayıs 2004).
Akpolat, Yıldız, "*Cumhuriyet Dönemi Türk Sosyoloji Tarihi Çalışmaları I: İş Mecmuası*", **Türkiye Günlüğü**, S.78, (Güz 2004).
Aydemir, Şevket Süreyya, "*Bergson Bahsi ve Hürriyet Telakkimiz*", **Kadro**, S.13, (İkinci Kanun 1933).
-------, "*Bergsonizm Yahut Bir Korkunun Felsefi İfadesi*", **Kadro**, S.11, (Kasım 1932).
-------, "*Yarı Münevverler Kulubü*", **Kadro**, S. 8, (Ağustos 1932).
Ayvazoğlu, Beşir, "*Aykut Kazancıgil*", **Aksiyon**, S.110, (11.01.1997).
-------, "*imtidad*", **Yahya Kemal – Ansiklopedik Biyografi**, Korpus Kültür Sanat Yay., İst. 2007.
-------, "*Türk Muhafazakârlığının Kültürel Kuruluşu*", (**Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık**, İletişim Yay, İst. 2003, C.V içinde).
Baltacıoğlu, Ali, "*Darülfünun Tasfiyesi:1933'te Atılanlar ve Devam Edenler*", **Toplumsal Tarih**, S.167, (Kasım 2007).
Baltacıoğlu, İsmayıl Hakkı, "*Kerbelaya Giden Derviş*", **Dergâh**, I/1, (15 Nisan 1337/1921).
Batur, Sertan, "*Psikoloji Tarihinde Köken Mitosu ve Georg Anschütz'ün Hikâyesi*", **Toplum ve Bilim**, S.102, (2005).

Bayraktar, Levent, "*Bergsonculuğun Türkiye'ye Girişi ve İlk Temsilcileri*", **Felsefe Dünyası**, S. 28, (1998/2).
-------, "*İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu*", **Türkiye'de Sosyoloji: İsimler, Eserler**, (Derleyen M. Çağatay Özdemir), Phoenix Yay., Ankara 2008.
-------, "*Mustafa Şekip Tunç'ta Terakki*", **Düşünen Siyaset**, 19, (Temmuz 2004).
-------, "*Mustafa Şekip Tunç'un İnsan Anlayışı"*, **Felsefe Dünyası**, S.36, (2002/2).
Bergson, H., "*Hakikat ve Gerçeklik*", (James, William, **Pragmacılık**, (çev. Muzaffer Aşkın), MEB Yay., İst. 1986 içinde).
-------, "*Hakikat ve Gerçeklik*", (çev. M.Ş.Tunç), William James, **Pragmacılık**, (çev. Muzaffer Aşkın), MEB Yay., İst. 1986 içinde.
Berk, Nurullah, "*Prof. Mustafa Şekip Tunç ve Jübilesi*", *M.Ş.T.J.*
Bingöl, Yılmaz, "*Kimlik Tartışmaları Işığında Türk Dil Politikası*", **Ankara Üniversitesi SBF Dergisi**, 59/1, (2004).
Burhan Asaf, "*Arkada Kalan Darulfünun*", **Kadro**, S. 8, (Ağustos 1932).
Çağaptay, Soner, "*Otuzlarda Türk Milliyetçiliğinde Irk, Dil ve Etnisite*", (çev. Defne Orhun), (**Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik**, İletişim Yay, İst. 2002, C.IV içinde).
Çağın, Sabahattin, "*Kerbelaya Giden Derviş*", **Dergâh**, XIII/211, (Eylül 2007).
Çiğdem, Ahmet, *"Sunuş",* (**Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık**, İletişim Yay, İst. 2003, C.V içinde).
Derin, Fahri C., "*Mustafa Şekip Tunç -Hayatı-* ", **Bilgi**, XI/132, (Mart 1958).
Direk, Zeynep, "*Türkiye'de Felsefenin Kuruluşu*", **Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek**, Metis Yay., İst. 1998.
Erişirgil, Mehmet Emin, "*Diyarbekir'de Ziya Gökalp Bey Efendiye*", **Dergâh**, III/33, (20 Ağustos 1338/1922).
-------, "*Felsefe Müdavimleriyle Hasbihal*", **Dergâh**, I/4, (1 Haziran 1337/1921).
-------, "*Felsefe Neşriyatında Bir Terakkî Hatvesi"*, **Mihrab**, 1/3, (15 Kanunu Evvel 1339/1923).
-------, "*Hayat Ne İçin Çıkıyor?*", **Hayat**, I/1, (2 Kânunuevvel 1926).
Erkün, Şevket Safa, "*Şekip Tunç'un Ardından*", **Bilgi**, XI/132, (Mart 1958).
Ertem, Sadri, "*Şekip Tunç'un Jübilesi Münasebetiyle 25 Yıllık Fikir Hayatı*", *M.Ş.T.J.*
Eyüboğlu, Sabahattin, "*Yaşayan Mazi*", S.5, 1 Birinci Teşrin 1938.
Fenik, Mümtaz Faruk, "*Şekip Tunç Jübilesi ve Bir Konuşma", M.Ş.T.J.*
Fındıkoğlu, Z.F., "*Bergsonizm I-II*", **Cumhuriyet,** 15 İkinci Kanun 1941.
-------, "*Prof. Şekip'in İlk Yazıları*", *M.Ş.T.J.*
-------, "*Profesör Şekip Tunç'un İlk Yazıları*", **Bilgi**, 79, (Ekim 1953).
-------, "*Türk İçtimaiyatında Mustafa Şekip'in Mevkii*", *M.Ş.T.J.*
Gökay, Fahreddin Kerim, "*İlim Adamları ve Dünya Barışı* (Londra Akıl Sıhhati Kongresi Münasebetile)", **Cumhuriyet**, 21 Mayıs 1948.
-------, "*Prof. Mustafa Şekip ve Psikopatoloji*", *M.Ş.T.J.*
Göktürk, Eren Deniz (Tol), "*1919-1923 Dönemi Türk Milliyetçilikleri*", (**Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik**, İletişim Yay, İst. 2002, C.IV içinde).
Gürkan, İsmail Kazım, "*Hocalıkta 35 Yıl: Şekip Tunç'un Türk Felsefesindeki Rolü*", *M.Ş.T.J.*

Hisar, Abdülhak Şinasi, "*Mustafa Şekip ve Bergson - Gülmek Nedir ve Kime Gülüyoruz?*", **İleri**, 17 Teşrinisani 1337/1921).

İrem, Nazım, *"Bir Değişim Siyaseti Olarak Türkiye'de Cumhuriyetçi Muhafazakârlık: Temel Kavramlar Üzerine Değerlendirmeler"*, (**Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık**, İletişim Yay, İst. 2003, C.V içinde).

-------, "*Cumhuriyetçi Muhafazakârlık, Seferber Edici Modernlik ve 'Diğer Batı' Düşüncesi*", **Ankara Üniv. SBF Dergisi**, 57/2, (2002).

-------, "*Muhafazakâr Modernlik, 'Diğer Batı' ve Türkiye'de Bergsonculuk*", **Toplum ve Bilim**, S.82, (Güz 1999).

-------, "*Mustafa Şekip Tunç*", (**Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık**, İletişim Yay, İst. 2002, C.III içinde).

Kafadar, Osman, "T*ürkiye'de Felsefecilerin İlk Örgütü: Türk Felsefe Cemiyeti (1928-1929)*", **Tarih ve Toplum**, S.189, ((Eylül 1999).

-------, "*Üniversite Reformu'nun Felsefe Eğitimine Etkileri*", **Felsefe Dünyası**, S. 31, (2000/1).

Karaömerlioğlu, M. Asım, "Tek Parti Döneminde Halkçılık", (**Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Kemalizm**, İletişim Yay, İst. 2002, C.II içinde).

Kaynardağ, Arslan, "*Türkiye'de Felsefenin Evrimi*", (**Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi**, iletişim Yay., İst. 1983, C. III içinde).

Koçak, Cemil, *"Tek Parti Yönetimi, Kemalizm ve Şeflik Sistemi: Ebedî Şef/Millî Şef",* (**Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Kemalizm**, İletişim Yay, İst. 2002, C.II içinde).

Köker, Levent, "*Kemalizm/Atatürkçülük: Modernleşme, Devlet ve Demokrasi*", (**Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Kemalizm**, İletişim Yay, İst. 2002, C.II içinde).

Köprülüzâde Mehmet Fuad, "*Ümit ve Azim*", **Türk Yurdu**, II/32, (24 Kanunusani 1328/1913).

Malche, Albert, "*Seciyenin Teşekkülünde İki Esaslı Devir: İlk Çocukluk ve Mürahiklik Devirleri",* (çev. Sabri Esat Siyavuşgil), **Muallimler Mecmuası**, 35-37, (İkinci Kanun – Şubat-Mart 1934).

-------, "*Yeni Terbiyenin Prensipleri"*, (çev. Sabri Esat Siyavuşgil), **Muallimler Mecmuası**, S.35-37, (İkinci Kanun - Şubat -Mart 1934).

Mehmet Servet, "*Fikir Hayatımız III:Ziya Gökalp'ta Spiritualisme*", **Hayat**, V/118, (28 Şubat 1929).

-------, "*Fikir Hayatımız V: Cemiyetçiliğe Karşı*", **Hayat**, V/122, (28 Mart 1929).

-------, "*Fikir Hayatımız VII: Pragmatizm*", **Hayat**, V/125, (18 Nisan 1929).

-------, "*Fikir Hayatımız X: Materyalizm*", **Hayat**, V/128, (9 Mayıs 192).

-------, "*Fikir Hayatımız XI:Tarihi Maddecilik*", **Hayat**, V/130, (23 Mayıs 1929).

-------, "*Fikir Hayatımızda Bir Muhasebe I*", **Hayat**, V/116, (Şubat 1929).

Öğün, Süleyman Seyfi, "*Türk Muhafazakârlığının Kültürel Politik Kökleri*", (**Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık**, İletişim Yay, İst. 2003, C.V içinde).

Öktem, Ülker, "*Mustafa Şekip Tunç'un 'İslam; Felsefe ve Bilimler' Adlı Makalesi Üzerine Bir İnceleme*", **Felsefe Dünyası,** S. 25, (Yaz 1997).

Özipek, Bekir Berat, *"Muhafazakârlık, Devrim ve Türkiye"*, (**Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık**, İletişim Yay, İst. 2003, C.V içinde).

Özlem, Doğan, “*Terakkî (İlerleme) Fikrinin Kaynağı ve Gelişimi*”, **Muğla Üniversitesi SBE Dergisi**, S.14, (Bahar 2005).
Peyami Safa, *“Mustafa Şekip Tunç”,* **Milliyet Gazetesi**, 27 Şubat 1958.
-------, “*Türk İnkılâbı Maddeci midir, Ruhçu mu?*”, **Cumhuriyet**, 25 Şubat 1939.
Ragıp Hulusi, “*Bir Mukabele ve İstîzah*”, **Dergâh**, I/8, (5 Ağustos 1337/1921).
Rıza Tevfik,"*Henri Bergson ve Felsefesi*", **İçtihad**, S. 291, (30 Kanunu sani 1329/1913), s. 2038.
Sarpoğlu, Hatemi Senih, “*Profesörlükten Sürgüne*”, **İş**, V/19, (1939).
Tanpınar, “*Hasan Ali Yücel'e Dair Hatıralar ve Düşünceler*”, **Yeni Ufuklar**, X/109, (Haziran 1961).
Tecer, Ahmet Kutsi, “*Şekip Bey*”, **Vatan**, 22 Ocak 1958.
Toğrol, Beğlan, “*Psikoloji Bölümü ve Tecrübi Psikoloji Enstitüsü (1937-1972)*”, **Psikoloji Bölümü ve Tecrübi Psikoloji Enstitüsü Çalışmaları Bibliyografyası**, Edebiyat Fak. Mat., İst. 1972.
Toker, Nilgün; Tekin Serdar, “*Batıcı Siyasî Düşüncenin Karakteristik Evreleri: 'Kamusuz Cumhuriyet'ten 'Kamusuz Demokrasi'ye*”, (**Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık**, İletişim Yay, İst. 2002, C.III içinde).
Tunç, “*Zamanımızın En Büyük Meselesi Karşısında*”, **Cumhuriyet**, 18 Birinci Kanun 1938.
-------, “*Çalışmak Tabii Bir Şey midir?*”, **Cumhuriyet**, 13 Birinci Teşrin 1938.
-------, “*(Mehmet) İzzet Bey'in Fikri Şahsiyeti*”, **Darulfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası**, VII/5, (Şubat-Mart 1931).
-------, “*(Pierre Janet)'nin Ruhiyat Sistemi*”, **Felsefe ve İçtimaiyat Mecmuası,** II/1, (Temmuz – Eylül 1929).
-------, “*Adetler ve Görenekler*”, **Cumhuriyet**, 24 Mayıs 1941.
-------, “*Ahlaklılığın Çeşitleri ve Zamanımızın Ahlakı*”, **Cumhuriyet**, 28 Mart 1943.
-------, “*Akıl Romantizmi*”, **Cumhuriyet**, 5 Temmuz 1942.
-------, “*Akıl ve Hayat*”, **Cumhuriyet**, 12 Temmuz 1942.
-------, “*Akıl ve İlim*”, **Cumhuriyet**, 19 Temmuz 1942.
-------, “*Akıl ve Sezgi*”, **Cumhuriyet**, 26 Temmuz 1942.
-------, “*Akılcılığın Kuvvet ve Zâfları*”, **Cumhuriyet**, 30 Ağustos 1942.
-------, “*Aksiyon Felsefesi Bakımından Politika*”, **Türk Düşüncesi**, I/1, (1 Aralık 1953).
-------, “*Almanya'da Yeni Ruhiyat Cereyanları: Bugünkü Alman Ruhiyatının Başlıca Temayülleri (Müller ve Freienfels'den)*”, **Felsefe Yıllığı II**, Bozkurt Mat., İstanbul 1935.
-------, “*Apel nu Congres Descartes*”, **İş**, IV/1, (1937).
-------, “*Atatürk'ü Düşünürken: Hayatiyetimizin Büyük Timsali*”, **Cumhuriyet**, 10 İkinci Teşrin 1944.
-------, “*Avrupa Medeniyeti ve Dünyanın Selameti*”, **Cumhuriyet**, 16 Nisan 1944.
-------, “*Avrupa Medeniyeti ve İçtimai Muvazene*”, **Cumhuriyet**, 30 Nisan 1944.
-------, “*Bergson'un Felsefesi*”, (Bergson, H., **Yaratıcı Tekâmül**, (çev. M.Ş.Tunç), MEB Yay., İst. 1947 içinde).
-------, “*Bergson'un Ölümü*”, **Cumhuriyet**, 8 İkinci Kanun 1941.
-------, *“Birbirimizi İdare Etmek Sanatı*”, **Cumhuriyet**, 11 Şubat 1945.

-------, “*Bugünkü Hayatımızın Akışları*”, **Hayat**, VI/136, (31 Temmuz 1929).
-------, “*Bugünkü Psikolojinin Verimleri*”, **Üniversite Konferansları 1935-1936**, Ülkü Basımevi, İstanbul 1937 içinde).
-------, “*Büyük Sanatkâr ve Büyük Münekkid*”, **Cumhuriyet**, 29 Eylül 1946.
-------, “*Cevap*”, **Dergâh**, I/8, (5 Ağustos 1337/1921).
-------, “*Çin Medeniyeti*” **Mektep**, I/10, (29.02.1932).
-------, “*Deha Meselesi*”, **Cumhuriyet**, 4 Ocak 1949.
-------, “*Descartes Kongresine Hitap*”, (Fransızcadan çev. Safa Şevket Erkün), **İş**, XII/54-56, (1949).
-------, *“Devamlı Olmak İsteyen Siyaset Yolu*”, **Cumhuriyet**, 6 Ekim 1946.
-------, “*Devlet*”, **Türk Yurdu**, S.259, (Ağustos 1956).
-------, “*Dil Davası Etrafında Tenkitler*”, **Bilgi**, V/53, (01 Eylül 1951).
-------, “*Dil Devrimcilerinin Fobileri*”, **Bilgi**, 64-65, (Ağustos- Eylül 1952).
-------, “*Din Hayatının Dün ve Bugünü I*”, **Din Yolu,** I/3, (5 Nisan 1956).
-------, “*Din Hayatının Dün ve Bugünü II*”, **Din Yolu,** I/4, (12 Nisan 1956).
-------, “*Din Konusu* (Din konusunda yapılan bir ropörtaj)”, **Din Yolu,** I/1, (15 Mart 1956).
-------, “*Din Yolunda Görünürden Görünmeze*”, **Din Yolu,** I/7, (3 Mayıs 1956).
-------, “*Dini İdealizm*”, **Hayat**, III/72, (12 Nisan 1928).
-------, “*Doğan Dünya*”, **Hayat,** I/16, (17 Mart 1927).
-------, “*Dünya ve Bizim Dünyamız*”, **Bilgi**, S.58, (01.02.1952).
-------, “*Dünyamızın Bugünkü Halini Doğuran Derin Sebepler*”, **Cumhuriyet**, 6 Haziran 1948.
-------, “*E. Gilson’a Göre Orta Zaman Felsefesi*”, **Felsefe ve İçtimaiyat Mecmuası** II/2, (1929-1930).
-------, “*Eski ve Yeni Dünya Görüşlerimiz*”, **Cumhuriyet**, 11 Birinci Teşrin 1942.
-------, “*Felsefe Cemiyeti Küşat Nutku*”, **Felsefe Yıllığı I,** Türkiye Matbaası, İstanbul 1932.
-------, “*Felsefe ve İlmin Bugünkü Hudutları*”, **Felsefe ve İçtimaiyat Mecmuası**, II/2, (1929-1930).
-------, “*Fert ve Cemiyet Mefhumları*”, **Hayat**, II/35, (28 Temmuz 1927).
-------, “*Fikirler Nasıl Doğar?*”, **Cumhuriyet**, 25 Nisan 1948.
-------, “*Fransız İlminin Büyük Bir Kaybı*”, **Cumhuriyet**, 20 Nisan 1947.
-------, “*Freud’un Ölümü*”, **Cumhuriyet**, 29 Eylül 1939.
-------, “*Freudizm Meraklılarına*”, **Hayat,** IV/101, (1 Teşrinisani 1928).
-------, “*Genç Ressamlar Sergisi Arefesinde*”, **Hayat,** V/125, (18 Nisan 1929).
-------, “*Gençlik Ruhiyatından Bir Sahife*”, **Hayat**, IV/79, (31 Mayıs 1928).
-------, “*Görünüşlerin Kıymeti ve Onların Ötesindeki Âlemin Ehemmiyeti*”, **Cumhuriyet**, 11 Ağustos 1946.
-------, “*Hakikat Yürüyor*”, **Cumhuriyet**, 2 Nisan 1944.
-------, “*Hakikatte Her Şeyin Madde Olduğu İddiası*”, **Cumhuriyet**, 10 Birinci Kanun 1944.
-------, “*Hakiki Hürriyet*”, **Dergâh**, I/3, (16 Mayıs 1337/1921).
-------, “*Halk Mefhumundan Ne Anlıyoruz?*”, **Tasvir-i Efkâr**, 5 Şubat 1941.
-------, “*Halkçılık Nedir?”,* **Muallimler Mecmuası**, II/14, (31 Teşrinievvel 1923/1923).

-------, "*Halk Nedir? (Eminönü Halkevi'nde Konferans)"*, **CHP Halkevleri Neşriyatı Konuşmalar, Broşür 2**, Ankara Temmuz 1940.
-------, "*Halkta Zihniyet*", **Milli Mecmua**, I/6, (10 Kanunusani 1340/1924).
-------, "*Hayat Yapısı (İnceleme)*", **Büyük Doğu**, Birinci Devre/2, (9 Kasım 1945).
-------, "*Hezeyan Fikir ve Hareketler*", **Cumhuriyet**, 31 Ekim 1948.
-------, "*Hislerimizin Mantığı*", **Dergâh**, I/7, (20 Temmuz 1337/1921).
-------, "*Hükümet Hakimiyetinden Millet Hakimiyetine*", **Milli Mecmua**, II/26, (1 Kanunuevvel 1340/1924).
-------, "*Hulâsalar ve Tahliller (Emile Bréhier'in* **Histoire de la Philosophie Allemande** *adlı eserinin tenkidi)*", II/1, (Temmuz – Eylül 1929).
-------, "*Hürriyet Kimlere ve Niçin Lazımdır?*", **Türk Yurdu**, S.255, (Nisan 1956).
-------, "*Hürriyet ve İhtilaf*", **Cumhuriyet**, 8 Eylül 1946.
-------, "*Hürriyet ve Otorite*", **Cumhuriyet**, 2 Nisan 1939.
-------, "*Hürriyet'in Modası Geçer mi?*", **Cumhuriyet**, 8 Eylül 1946.
-------, "*İç Alemi Tetkik*", **Cumhuriyet**, 14 Eylül 1941.
-------, "*İlham'a Dair*", **Cumhuriyet**, 20 Ekim 1946.
-------, "*İlim ve Medeniyet*", **Cumhuriyet**, 22 Ağustos 1943.
-------, "*İlim, Kültür ve Medeniyet*", **Cumhuriyet**, 16 Haziran 1949.
-------, "*İlm-i Ruh*", **Yeni Mektep**, I/9, (Kânunusani 1327/1911).
-------, "*İman Birliği*", **Milli Mecmua**, III/53, (15 Kânunusani 1926).
-------, "*İnkılâbımızın Hayati, Ruhi Mahiyeti*", **Yeni Türk Mecmuası**, I/11, (Teşrinievvel 1932).
-------, "*İnsanın Kendisini Buluşu ve Şuurunun Gelişmeleri*", **Türk Yurdu**, S.253, (Şubat 1956).
-------, "*İnsanlığa Hizmet Arzusu ve Hüsranları*", **Cumhuriyet**, 9 Temmuz 1944.
-------, "*İnsiyaklar Bakımından İnsan Hareketlerinin İzahı*", **Cumhuriyet**, 18 İkinci Kanun 1943.
-------, "*İş ve Düşünce*", **İş**, I/2, (Nisan 1934).
-------, "*İtaat ve İtaatçilik*", **Cumhuriyet**, 12 Mart 1944.
-------, "*Kadro'ya Açık Mektup*", **Yeni Türk Mecmuası**, I/1, (Teşrinievvel 1932).
-------, "*Kadro'ya İkinci Açık Mektup*", **Yeni Türk Mecmuası**, I/4, (İkincikanun 1933).
-------, "*Kâinat Yapısı (İnceleme)*", **Büyük Doğu**, I/37, (12 Temmuz 1946).
-------, "*Kaldırımlar'ın Necip Fazıl'ı*", **Hayat,** IV/103, (15 Teşrinisani 1928).
-------, "*Kendi Kendine Olan Sanat*", **Kültür Haftası,** I/5, (12 Şubat 1936).
-------, "*Kişinin Değeri*", **Türk Düşüncesi,** II/9, (1 Ağustos 1954).
-------, "*Kıymetlerin Kaynağı ve Değeri Meselesi*", **Cumhuriyet**, 11 Haziran 1944.
-------, "*Kültür Muhiti*", **Cumhuriyet**, 2 Eylül 1938.
-------, "*Liberallik ve Şuurlu Muhafazakârlık*", **Türk Yurdu**, S.258, (Temmuz 1956).
-------, "*Liselerde Felsefe Öğretimi Hakkında Bir Muhtıra*", **Bilgi**, I/9, (01.02.1948).
-------, "*Maarifimizin Demokrasiye Göre Yeniden Ayarlanması Meselesi*", **Bilgi**, S.62, (01 Haziran 1952).
-------, "*Madde ile Ruh Arasında Sallanan Dünyamız*", **Cumhuriyet**, 20 Mayıs 1945.
-------, "*Madde ve Ruh I*", **Büyük Doğu**, S.25, (31 Mart 1944).
-------, "*Madde ve Ruh II: Bugünün Atomu*", **Büyük Doğu**, 26, (7 Nisan 1944), s.4.

-------, “*Maddeden Hayata Geçiş (İnceleme)”,* **Büyük Doğu**, Birinci Devre/1, (2 Kasım 1945).
-------, “*Medeniyet ve Emniyet*”, **Cumhuriyet**, 4 Birinci Teşrin 1942.
-------, “*Medeniyetlerin Selameti*”, **Türk Yurdu**, S.257, (Haziran 1956).
-------, “*Mekanik ve Organik Davaları*”, **Cumhuriyet**, 13 Eylül 1942.
-------, “*Mekanik ve Organik Davalarının Kıymetleri ve Bunlardan Alınacak Dersler”,* **Cumhuriyet**, 27 Eylül 1942.
-------, “*Mekanik ve Organik Davalarının Yeni Zamanda Geçirdiği Safhalar*”, **Cumhuriyet**, 20 Eylül 1942.
-------, “*Mektepler Açılırken*”, **Cumhuriyet**, 5 Birinci Teşrin 1941.
-------, “*Memleketimizde Felsefenin İnkişafı*”, **İş**, III/9-12, (1937).
-------, “*Memlekette On Senelik Felsefe*”, **Varlık**, 8, (29 Birinciteşrin 1933).
-------, “*Mesut Ölü*”, **Hayat,** V/111, (10 Kânunusani 1929).
-------, “*Millet ve Beşeriyet”,* **Cumhuriyet**, 9 Nisan 1939.
-------, “*Milletler ve Irklar*”, **Türk Yurdu**, S.264, (Ocak 1957), s. 491.
-------, “*Milletlerarasındaki Anlaşamamazlık Meselesi*”, **Cumhuriyet**, 16 Mayıs 1948.
-------, “*Milli Hissin Doğurduğu Cumhuriyet Türkiyesi*”, **Cumhuriyet**, 29 Birinci Teşrin 1944.
-------, “*Milliyet Mefkûresi Şaka mıdır?*”, **Milli Mecmua**, II/41, (15 Temmuz 1341).
-------, “*Milliyetçilik Mefhumunun Tahlili*”, **Milli Mecmua**, III/70, (1 Teşrinievvel 1926).
-------, “*Muhafazakârlık ve Liberallik*”, **Türk Düşüncesi**, I/2, (1 Ocak 1954).
-------, “*Münevverlik Mefhumu*”, **Milli Mecmua**, I/1, (1 Teşrinisani 1339/1923).
-------, “*Müşahhas İnsan ve Bünyesi (Konferans)*”, **Bilgi**, 76, (Ağustos 1953).
-------, “*Müspet ve Yapıcı Disiplin*”, **Muallimler Mecmuası**, 35-37, (İkinci Kanun – Şubat-Mart 1934).
-------, *“Ne Diyorlar Kaygısı*”, **Cumhuriyet**, 3 Haziran 1945.
-------, “*O Kadar Yakın mı?*”, **Hayat**, VI/135, (15 Temmuz 1929).
-------, “*Okuma ve Onun Kıymet ve Kudreti*”, **Cumhuriyet**, 7 İkinci Kanun 1945.
-------, “*Önsöz*”, (Freud, Sigmund, **Hayatım ve Psikanaliz**, çev. Selmin Evrim, İnsel Kitabevi, İstanbul 1944 içinde).
-------, “*Onun Sesi*”, (Doğumunun Yüzüncü Yıldönümünde Yahya Kemal’e Saygı, Yahya Kemal’i Sevenler Derneği Yay., No:4, İst. 1984, s. 139-140. içinde).
-------, “*Osmanlıca*”, **Yeni Mektep**, I/1, (Nisan 1327/1911).
-------, “*Otorite*”, **Mülkiye Mektebi Mecmuası**, II/13, (Nisan 1931).
-------, “*Özdil Teranesi*”, **Bilgi**, 63 , (01 Temmuz 1952).
-------, “*Resim Sergilerimiz ve Arif Bedii*”, **Kültür Haftası,** I/17, (6 Mayıs 1936).
-------, “*Resim ve Metafizik*”, **Dergâh**, III/35, (20 Eylül 1338/1922), s. 164.
-------, “*Resme de Sirayet Eden İdeoloji Salgını*”, **Cumhuriyet**, 7 Nisan 1950.
-------, “*Resmin Kültür Rolü ve Resim Sergilerini Nasıl Seyretmeli*”, **Türk Yurdu,** 252, (Ocak 1956).
-------, “*Resmin Ruhiyatı ve Ressamlarımız*”, **Dergâh**, III/33, (20 Ağustos 1338/1922).
-------, “*Ressamlarımızı Anlamak İçin*”, **Hayat,** VI/142, (29 Teşrinievvel 1929).
-------, “*Ruh Nerede 3: İcat*”, **Büyük Doğu**, VIII/6, (11 Haziran 1954).

-------, “*Ruh Nerede I: Amipler (İnceleme)*”, **Büyük Doğu**, VIII/4, (28 Mayıs 1954).
-------, “*Ruh Nerede II: Beyin (İnceleme)*”, **Büyük Doğu**, 8/5, (4 Haziran 1954).
-------, “*Ruh Nerede IV: Ruh, Beden, Sanat (İnceleme)*”, **Büyük Doğu**, VIII/7, (18 Haziran 1954).
-------, “*Ruh Nerede: Ruh, Beden, Sanat (İnceleme)-IV*”, **Büyük Doğu**, 8/7, (18 Haziran 1954).
-------, “*Ruh ve Beden (H. Bergson'dan)*”, **Dergâh**, I/6, (5 Temmuz 1337/1921).
-------, “*Ruh Yapıları ve Dünya Görüşleri*”, **Cumhuriyet**, 20 Birinci Kanun 1938.
-------, “*Ruh Yapımız ve Onun Tipleri Bakımından Ahlak*”, **Üniversite Konferansları 1942-1943**, Kenan Matbaası 1944 içinde).
-------, “*Ruh*” (Şiir), **Dergâh**, II/14, (5 Teşrinisani 1337/1921).
-------, “*Ruha Bir Dikkat*”, **Dergâh**, I/4, (1 Haziran 1337/1921).
-------, “*Ruhi İktidarlarımızın Hudutları*”, **Cumhuriyet**, 19 Birinci Kanun 1943.
-------, “*Ruhi Yapımız ve Harp Hali*”, **İş**, VI/22, (1940).
-------, “*Ruhiyat Musahabeleri I*”, **İlk Öğretim**, I/9, (15 Nisan1939).
-------, “*Ruhiyat Musahabeleri II*”, **İlköğretim**, I/14, (20 Mayıs 1939).
-------, “*Ruhların Sulhu*”, **Milli Mecmua**, I/4, (13 Kânunuevvel 1339/1923).
-------, “*Ruhun Binbir Gecelerinden*”, **Dergâh**, II/16, (5 Kanunuevvel 1337/1921).
-------, “*Rüya ve Mistik Dünya*”, **Cumhuriyet**, 10 Eylül 1941.
-------, “*Şahitliğin Güç Durumları*”, **Cumhuriyet**, 1 Aralık 1946.
-------, “*Şahsiyet ve İstikbali*”, **Cumhuriyet**, 22 Ocak 1949.
-------, “*Şahsiyet*”, **Mülkiye,** S.37, (Nisan 1934).
-------, “*Şair Tecrübesi ve Onun Dünyası*”, **Cumhuriyet**, 4 Temmuz 1945.
-------, “*Sanat Dünyası*”, **Ağaç**, S.I, (14 Mart 1936).
-------, “*Sanatın İçyüzü*”, **Dergâh**, I/1, (15 Nisan 1337/1921).
-------, “*Satı Efendi'den Alınan Bir Mektup ve Cevabı (Zekâ Hakkında Bir Münakaşa)*”, **Yeni Mektep**, I/12, (Mart 1328).
-------, “*Siyasette İrade*”, **Cumhuriyet**, 15 Şubat 1950.
-------, “*Spritizma Ne Suretle Bir İlim Olabilir?*”, **Cumhuriyet**, 28 İkinci Teşrin 1943.
-------, “*Susma ve Onun Kıymet ve Kudreti*”, **Cumhuriyet**, 14 İkinci Kanun 1945.
-------, “*Şuur ve Şuursuzluk*”, **Cumhuriyet Gazetesi**, 19 Birinci Teşrin 1938.
-------, “*Şuurlu Bir Milliyet Kültür Saygısıyla Yaşar*”, **Türk Yurdu**, S. 249, (Ekim 1955).
-------, “*Şuurlu Medeniyetin Başlıca Hadimleri”,* **Cumhuriyet**, 15 Ağustos 1948.
-------, “*Tabiat Alemi ve İnsan Dünyası (Konferans*)”, **Bilgi**, 75, (Temmuz 1953).
-------, “*Tabiat Âlemi ve İnsan Dünyası (Konferans)*”, **Bilgi**, S.75, (Temmuz 1953).
-------, “*Tabiat, Tarih ve Ahlak Nasıl Bir Yolculuk Aleminde*”, **Cumhuriyet**, 18 Haziran 1944, s. 2.
-------, “*Tam Manasıyla Münevver*”, **Milli Mecmua**, I/3, (1 Kânunuevvel 1339/1923).
-------, “*Tanrı Şair*”, **Cumhuriyet**, 9 Birinci Teşrin 1938.
-------, “*Tarihin İçtimai Gidişi*”, **Bilgi**, 67, (Kasım 1952).
-------, “*Tecrübeciliğin Kuvvet ve Zâfları*”, **Cumhuriyet**, 6 Eylül 1942.
-------, “*Tenlerine ve Çıkarlarına Yapışık İnsanlar*”, **Cumhuriyet**, 25 Şubat 1945.
-------, “*Terbiye ve Ruh-u Beşer*”, **Muallim**, I/7, (15 Kânunusani 1332/1916).
-------, “*Théodule Ribot*”, **Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası,** II/2, (Mayıs 1338/1922).

-------, "*Türk Dili Tecrübe Tahtası Olamaz*", **Bilgi**, 61, (01 Mayıs 1952).
-------, "*Türk İnkılâbının Felsefeye Tesiri*", **Hayat**, I/9, (27 Kanunusani 1927).
-------, *"Türk Resim Sanatı Nereye Gidiyor?*", **Cumhuriyet**, 16 Şubat 1951.
-------, "*Veraset ve Terbiye*", **Bilgi**, 60, (01 Nisan 1952).
-------, "*Yalan ve Yalana Benzeyen Hafıza Heyecanları*", **Cumhuriyet**, 28 Ağustos 1946.
-------, "*Yalnız İnsan*", **Bilgi**, 59, (01 Mart 1952).
-------, "*Yarınki Felsefe (Bir Ankete Verilen Cevaplar)*", **Tasvir**, 10 Haziran 1945.
-------, "*Yeni Bir Kafa ile Yeni Bir Dünyaya Doğru*", **Cumhuriyet**, 6 Aralık 1948.
-------, "*Yeni Teşkilat Kanunu Projesi Münasebetiyle*", **Bilgi**, 56, (01.12.1951).
-------, "*Yeni Türk Kadını ve Ruhi Münasebetleri (Beyoğlu Halkevi'nde Konferans"*, **CHP Halkevleri Neşriyatı Konuşmalar, Broşür 1**, Ankara Birinci Teşrin 1940.
-------, "*Zamanımızın Put Yaratma Temayülleri*", **Cumhuriyet**, 29 Mart 1950.
-------, "*Zekâ ve Kâinat (İnceleme)*", **Büyük Doğu**, I/10, (4 Ocak 1946).
-------, "*Ziya Bey'deki Prensip ve Mefkûre Sadakati*", **Milli Mecmua**, I/24, (5 Teşrinisani 1340/1924).
-------, "*Ziya Gökalp'a Ait Hatıralarım (O'nun Hatıraları IV)*", **İş**, V/19, (1939).
-------, "*Dini İdealizm*", III/72, (12 Nisan 1928).
-------, "*Ruh Yapımız ve Ahlakın Mahiyeti*", **Cumhuriyet**, 14 Mart 1943.
Tunçay, Mete & Özen Haldun, "*1933 Darülfünun Tasfiyesi*", **Yeni Gündem**, S.11, (1-15 Ekim 1984).
-------, "*1933 Tasfiyesi'nden Önce Darülfünun*", **Yapıt**, S.7, (Ekim-Kasım 1984).
Tuncor, Ferit Ragıp, "*Mustafa Şekip Tunç*", **Yeni Defne**, VII/76, (Temmuz 1998).
Türkeş, Mustafa, "*Kadro Dergisi*", (**Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Kemalizm**, İletişim Yay, İst. 2002, C.II içinde).
Türkmen, , S. (Tespit Eden), "*Mustafa Şekib Hayatını Anlatıyor*", **İş**, IX/33, (İkinci Kanun 1943), s. 6.
Ülken, "*Artist Mustafa Şekip*", *M.Ş.T.J.*
-------, "*Bergson'a Dair Yeni Bir Kitap*", **İnsan**, II/12, (8 Mayıs 1939).
-------, "*Keyserling'e Göre Türkler*", **Türk Düşüncesi**, I/2, (1 Ocak 1954).
-------, "*Yeni Felsefe Cemiyeti ve Türkiye Felsefe Cemiyetinin Tarihçesi*", **Sosyoloji Dergisi,** Sayı:2, Rıza Koşkun Mat., İst. 1943.
Ünder, Hasan, "Atatürk İmgesinin Siyasal Yaşamdaki Rolü", (**Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Kemalizm**, İletişim Yay, İst. 2002, C.II içinde).
Utkan Kocatürk, "*Atatürk'ün Üniversite Reformu ile İlgili Notları*", **Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi**, I/1, (Kasım 1984).
Vardaröş, Y. Ülkü, "*Unutulmuş Bir Türkçü: Sadi*", **Varlık**, V/100, (1 Eylül 1937).
Yahya Kemal, "*Üç Tepe*", **Dergâh**, I/1, (15 Nisan 1337/1921).
-------, *"Vezinler",* **Dergâh**, II/23, (20 Mart 1338/1922).
Yıldırım, Tamer, "*Felsefe ve İçtimaiyat Mecmuası İndeksi*", **Müteferrika**, S.20, (Sonbahar 2001).
Yıldırmaz, Sinan, "*Muhafazakârlık, Türk Muhafazakârlığı ve Peyami Safa*", **Journal of Historical Studies**, S.1(2003).

Yöntem, Ali Canib, "*Bergson ve Ziya Gökalp*", **Cumhuriyet**, 23 İkinci Kanun/Ocak 1941, s. 3.
Zürcher, Erik Jan, "*Terakkîperver Cumhuriyet Fırkası ve Siyasal Muhafazakârlık*", (çev. Özgür Gökmen), (**Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık**, İletişim Yay, İst. 2003, C.V içinde).
y.y., "*Dini İdealizm*", **Hayat**, III/72, (12 Nisan 1928).
-------, "*Hocamız Mustafa Şekip Tunç*", **İlk Öğretim**, XXIII/434, (15.02.1958).
-------, "*İlim Adamımız Şekip Tunç'u Kaybettik*", **Cumhuriyet**, 18 Ocak 1958.
-------, "*Kadro*", **Kadro**, S.1, (Ocak 1932).
-------, "*Mukaddime: Maksadımız*", **Felsefe ve İçtimaiyat Mecmuası**, 1/1, (Mayıs 1927).
-------, "*Prof. Malş'ın Konferansları*", **Muallimler Mecmuası**, 35-37, (İkinci Kanun – Şubat Mart 1934).
-------, "*Şaman Tunç*", **Millet**, II/16, (Ağustos 1943).
-------, "*Türk Felsefe Cemiyeti*", ***Hayat**,IV/90, (16 Ağustos 1928).*

4. DİĞER KAYNAKLAR

http://www.botav.org/hermann-graf-keyserling: Erişim Tarihi: 03.02.2010.

EK

MUSTAFA ŞEKİP TUNÇ'UN BİBLİYOGRAFYASI

MUSTAFA ŞEKİP TUNÇ'UN BİBLİYOGRAFYASI

1. Telif ve Tercüme Eserleri

a. Telif Eserleri

1. *Gülmek Nedir ve Kime Gülüyoruz?* Suhulet Ktp., Kader Mat., İst. 1337/1921.

2. *Felsefe Dersleri: Ruhiyat,* Matbaa-i Âmire, Maarif Vekâleti Neşriyatı, İst. 1340/1924; 2. baskı: Yeni Matbaa, İst. 1926; 3. baskı 1929.

3. *Felsefe-i Din,* İst. Darülfünûn İlahiyat Fakültesi Talebe Cemiyeti Neşriyatı, İst. 1927.

4. *Terakki Fikri: Menşei ve Tekâmülü,* İst. Darülfünunu Edebiyat Fakültesi, İst. 1928; (Yeni Harflerle Yay. Haz. Osman Bahadır), Anahtar Kitaplar Yay., İst. 2005.

5. *Çin Felsefesinin Kaynakları,* 'Türk Tarihinin Ana Hatları' Eserinin Müsveddeleri, No: 36, İstanbul, tarihsiz, s. 1-2..

6. *İnsan Ruhu Üzerinde Gezintiler,* Cumhuriyet Basımevi, İst. 1943.

7. *Ruh Âleminde,* Ülkü Kitap Yurdu, İst. 1945.

8. *Fikir Sohbetleri: Yirmi İki Diyalok*, Ülkü Basımevi, İst. 1948.

9. *Psikolojiye Giriş,* İst. Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, İst. 1949.

10. *Psikoloji Dersleri (Terbiye Bakımından),* İst. Üniv. Edebiyat Fak. Yay., Pulhan Mat., İst. 1950.

11. *Bir Din Felsefesine Doğru,* Türkiye Yay., İst. 1959.

b. Tercüme Eserleri

1. Coppée, François, *Geçici,* Birinci Sırb Vardar Mat., Üsküp 1326/1910.

2. Ebinghaus, Hermann, *Mülahhas Ruhiyat,* Darülfünûn Mat., İst. 1335/1919.

3. Ribot, Theodule, *Hissiyat Ruhiyatı,* Darülfünûn Mat., Şapirograf, İst. 1335/1919 (Kitap Ruhiyat Dersleri adıyla Mustafa Şekip adına basılmıştır. Kitabın sonunda 32 sayfalık Ruhiyat Derslerine Lahika bulunmaktadır.); 2. baskı: Evkaf-ı İslamiyye Mat., 2 cilt, İst. 1927. *Ruhiyat Derslerine Lahika,* Darülfünun Mat., İst. 1335/1919, bu kitabın ekidir.

4. Ribot, Theodulé, *İhtiraslar Üzerine Bir Tecrübe-i Kalemiye: Ruhiyat Bahislerinden,* (çev. Mustafa Şekib - Ahmed Hikmet), Darülfünûn Felsefe Şubesi Neşriyatı, İst. 1336/1920.

5. Bergson, Henri, *Bergson ve Kudret-i Ruhiyeye Dair Birkaç Konferansı,* Maarif Vekâleti Neşriyatı, İst. 1339/1923; 2. baskı: *Bergson ve Manevi Kudrete Dair Birkaç Konferans,* Muallim Ahmet Halit Kitaphanesi, İst. 1934.

6. James, William, *Terbiye Muhasebeleri,* Matbaa-i Amire, İst. 1339-1342/1926; 2. baskı: Muallim Ahmed Halit Kütüphanesi, İst. 1931.

7. Freud, Sigmund, *Froydizm: Psikanalize Dair Beş Ders,* Milli Matbaa, İst. 1926; 2. baskı: Muallim Ahmed Halit Kütüphanesi, İst. 1931; 3. baskı: Ahmet Halit Kitabevi, İst. 1948.

8. Ribot, Theodule, *Yaratıcı Muhayyele Hakkında Bir Kalem Tecrübesi,* Edebiyat Fakültesi, İst. 1932.

9. Bergson, Henri, *Yaratıcı Tekâmülden Hayatın Tekâmülü - Lise Felsefe Dersleri Yardımcı Kitapları: 1,* Devlet Mat., İst. 1934. (M. Şekip Tunç'un daha sonra Yaratıcı Tekâmül adıyla çevirdiği eserin ilk yarısıdır.)

10. Bergson, Henri, *Yaratıcı Tekâmül,* MEB Yay., İst. 1947; 2. baskı, MEB Basımevi, İst. 1986.

11. Dwelshauvers, Georges, *Psikoloji,* İst. Üniversitesi, Devlet Basımevi, İst. 1938.

12. Dwelshauvers, Georges, *Muasır Fransız Psikolojisi,* İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yay., İst. 1940.

13. Bergson, Henri, *Gülme (Komiğin Anlamı Üzerinde Deneme),* MEB Yay., İst. 1945; 2. baskı: 1989; 3.baskı: 1997.

14. Henri, Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri,* MEB Yay., İst. 1950**;** 2. Baskı: 1990.

c. Ayrıbasımlar

1. James, William, *İtiyat Kanunları,* (Anlatan: Mustafa Şekip Tunç), Selamet Mat., İst. 1934.
2. Delacroix, *Oyun ve Sanat,* Muallim Ahmet Kitaphanesi 1933
3. *Bugünkü Psikolojinin Verimleri,* Ülkü Basımevi, İstanbul 1939, 134 s.
4. *Yeni Türk Kadını ve Ruhi Münasebetleri,* Çığır Mecmuası Neşriyatı, Ankara 1939, 32 s.
5. *İptidai Mefhumu ve Üç Zihniyet,* (Pedagoji Enstitüsü Psikoloji ve Pedagoji Çalışmaları, C.1, (Ayrıbasım), Türkiye Basımevi, İstanbul 1940, s. 153-220.
6. *Ruh Yapımız ve Onun Tipleri Bakımından Ahlak* (1942-43 Üniversite Konferanslarından Ayrıbasım), Kenan Mat., İstanbul 1944.

2. Makaleleri*

1327/1911

"Osmanlıca", *Yeni Mektep,* I/1, (Nisan 1327/1911), s. 9-11.

"Osmanlıca Dersleri", *Yeni Mektep,* I/1, (1 Nisan 1327/1911), s. 21-23.

"14 Nisan Gecemiz", *Yeni Mektep,* I/1, (Nisan 1327/1911), s. 35-37.

"Osmanlıca Şivesi: Kosova Şivesi ve Bunu Düzeltme Yolları", *Yeni Mektep,* I/2, (Mayıs 1327/1911), s. 39-41.

"Hayatta Sizler: Bu Sene Çıkacak Talebelerime", *Yeni Mektep,* I/2, (Mayıs 1327/1911), s. 71-78.

"Osmanlıca Dersleri: Benim Annem", *Yeni Mektep,* I/3, (Haziran 1327/1911), s. 87-91.

"Oyunlar: Topu Testiye, Halka Kapmaca", *Yeni Mektep,* I/3, (Haziran 1327/1911), s. 95-96.

---

* Tunç'un ölümünden sonra onun imzasıyla bazı yazılar yayımlanmıştır. Bunların çoğu onun diğer yazılarından iktibas edilmiştir. Bununla birlikte ilk defa yayımlanan bir mektup ve şiirleri de vardır. Bunları şöylece sıralayabiliriz: "Beklenen Kahraman" **Büyük Doğu**, Onuncu Devre/1, (6 Mart 1959), s. 2. (Bu yazı, **Büyük Doğu**'nun 1956'daki kapanışından sonra Mustafa Şekip Tunç tarafından, eski talebesi Necip Fazıl Kısakürek'e yazılmıştır. Onun hatırasına gerekli saygıyı göstermek ve onu soylu bir mütefekkir olarak anmak üzere yayımlandığı belirtilmektedir). "Kendimi Ararken (Şiir)", **Yeni İnsan**, III/1, (Ocak 1965), s. 7; **Yeni İnsan**, VI/3, (Mart 1966), s. 15. Tunç'un önceki yazılarından iktibas edildiği anlaşılan şu yazıların ilk yayımlandığı yer tesbit edilememiştir: "Çocuk", **Eğitim Hareketleri**, Ankara, 4/39, (Mart 1958), s. 12-15; "İlk İnsanlar ve Esatirin Tekevvünü", **Türk Yurdu**, C.1, 1/27, (Mart 1959), s. 19. (Yazının sunuluşuna bakılırsa 38 yıl önce, yani 1921'de yayımlanmıştır); "Onun Sesi", (Doğumunun Yüzüncü Yıldönümünde Yahya Kemal'e Saygı, Yahya Kemal'i Sevenler Derneği Yay., No:4, İst. 1984 içinde), s. 139-140.

“Hayatta Sizler”, *Yeni Mektep*, I/4, (Temmuz 1327/1911), s. 101-105.

“Örümcek ve Sinek”, *Yeni Mektep*, I/4, (Temmuz 1327/1911), s. 122-125.

“Hayatta Sizler”, *Yeni Mektep*, I/5, (Eylül 1327/1911), s. 132-139.

“Osmanlıca Dersleri”, *Yeni Mektep*, I/5, (Eylül 1327/1911), s. 156-160.

“Hayatta Sizler: Muallimlerin Siyasette Mevkii”, *Yeni Mektep*, I/6, (Teşrinievvel 1327/1911), s. 164-167.

“Bir Damla Su, Bir Damla Zaman (J. Payot’nun bir konferansından)”, *Yeni Mektep*, I/6, (Teşrinievvel 1327/1911), s. 171-175.

“Osmanlıca Dersleri”, *Yeni Mektep*, I/6, (Teşrinievvel 1327/1911), s. 181-185.

“Coğrafya Dersleri: Kosova”, *Yeni Mektep*, I/6, (Teşrinievvel 1327/1911), s. 189-191.

“Kosova Muallimlerinin Civar Hükümetlerin Emel ve Faaliyetlerine Karşı Vazifeleri”, *Yeni Mektep*, I/7, (Teşrinisani 1327/1911), s. 196-204.

“Osmanlıca Dersleri”, *Yeni Mektep*, I/7, (Teşrinisani 1327/1911), s. 215-218.

“Mücrim Köpek (Manzum Hikâye, Fransızcadan çeviri)”, *Yeni Mektep*, I/7, (Teşrinisani 1327/1911), s. 219-220.

“Hayatta Sizler: Muallimin İnsanlık Vazifeleri”, *Yeni Mektep*, I/8, (Kânunuevvel 1327/1911), s. 228-234.

“Osmanlıca Dersleri”, *Yeni Mektep*, I/8, (Kânunuevvel 1327/1911), s. 241-245.

“Böceklerin Hayatı: Çekirge”, *Yeni Mektep*, I/8, (Kânunuevvel 1327/1911), s. 251-253.

“Çocuk İşte: Mektep Âleminin Merkezi”, *Yeni Mektep*, I/9, (Kânunusani 1327/1911), s. 259-261.

“İlm-i Ruh”, *Yeni Mektep*, I/9, (Kânunusani 1327/1911), s. 269-271.

“Osmanlıca Dersleri”, *Yeni Mektep*, I/9, (Kânunusani 1327/1911), s. 277-280.

“Unutmayın Bosna’yı (şiir)”, *Yeni Mektep*, I/9, (Kânunusani 1327/1911), s. 280-281.

“Muhtelif Numuneler: Malumat-ı Fenniye (İlk Ders: Hacim, Madde, Cisim; Kıraat Sahifesi: Güneş, Hararet)”, *Yeni Mektep*, I/9, (Kânunusani 1327/1911), s. 285-288.

“Ruhun Üç Melekesi”, *Yeni Mektep*, I/10, (Şubat 1327/1911), s. 297-300.

“Osmanlıca Dersleri”, *Yeni Mektep*, I/10, (Şubat 1327/1911), s. 309-312.

“Kitabet”, *Yeni Mektep*, I/10, (Şubat 1327/1911), s. 319-320.

“Hayatta Sizler: Güzele Hürmet ve Muhabbet”, *Yeni Mektep*, I/11, (Mart 1327/1911), s. 324-330.

1328/1912

“İlm-i Ruh: III. Ders - Hassasiyet”, *Yeni Mektep*, I/11, (Mart 1328/1912), s. 335-338.

“Osmanlıca Dersleri”, *Yeni Mektep*, I/11, (Mart 1328/1912), s. 342-345.

“Hayat Karşısında: Muhtelif Mektup Örnekleri”, *Yeni Mektep*, I/11, (Mart 1328/1912), s. 350-352.

“Sa’yin Terbiyevî Nüfûzu”, *Yeni Mektep*, I/12, (Mart 1328/1912), s. 355-357.

“Satı Efendi’den Alınan Bir Mektup ve Cevabı (Zekâ Hakkında Bir Münakaşa)”, *Yeni Mektep*, I/12, (Mart 1328), s. 357-361.

“İm-i Ruh”, *Yeni Mektep*, I/12, (Mart 1328/1912), s. 366-369.

“Osmanlıca Dersleri”, *Yeni Mektep*, I/12, (Mart 1328/1912), s. 374-377.

“Nezaket ve Bizdeki Eşkâli”, *Yeni Mektep*, I/13, (Mayıs 1328/1912), s. 396-399.

“İlm-i Ruh”, Yeni Mektep, I/13, (Mayıs 1328/1912), s. 404-406.

“Osmanlıca Dersleri”, *Yeni Mektep*, I/13, (Mayıs 1328/1912), s. 408-410.

“Hayatta Sizler: Maksim Gorki, Hayatı ve Eserleri”, *Yeni Mektep*, I/14, (Haziran 1328/1912), s. 426-430.

“Garblılar Bizi Nasıl Görüyor?: Türkiye’de Tahsil”, *Yeni Mektep*, I/14, (Haziran 1328/1912), s. 434-435.

“İlm-i Ruh: Sekizinci Ders”, *Yeni Mektep*, I/14, (Haziran 1328/1912), s. 435-437.

1332/1916

“Terbiye ve Ruh-u Beşer”, *Muallim*, I/7, (15 Kânunusani 1332/1916), s. 207-212.

1334/1918

“İffet (Emile Zola’dan)”, *Terbiye*, I/1, (29 Ağustos 1334/1918), s. 4-15.

“Alüfte Kızlar Nasıl Türüyor? (Emile Zola’nın *Une Campagne* adlı eserinden)”, *Terbiye*, I/4, (24 Teşrinievvel 1334/1918), s. 129-138.

“Orta Tabakada Zina (Emile Zola’dan)”, *Terbiye*, I/6, (15 Kânunuevvel 1334/1918), s. 212-220.

“Din ve İlim”, *Muallim*, II/21, (15 Nisan 1334/1918), s. 757-762.

“Çocuk”, *Tedrisat Mecmuası*, I/44, (Nisan 1919), s. 21-24.

“Mizaç ve Huy”, *Tedrisat Mecmuası*, IX/45, (Mayıs 1334/1919), s. 73-82.

“Namuslu Kadınlar III”, *Tedrisat Mecmuası*, 3/46, (Temmuz 1919), s. 144-151. (Emile Zola’nın eserinden tercümedir. Bu dizinin ilk iki yazısının Satı Bey tarafından tercüme edilip Terbiye Mecmuası’nın son sayılarında intişar ettiği belirtilmektedir. Bkz. Aynı makale, s. 144.)

“Yine Çocuk”, *Tedrisat Mecmuası*, 4/47, (Ağustos 1919), s. 196-200.

“Çocuk ve İstihalesi”, *Tedrisat Mecmuası*, 4/48, (Eylül 1919), s. 258-263.

“İngiltere’de Güzide Sınıflar Nasıl Yetişiyor?”, *Tedrisat Mecmuası*, 6/49, (Teşrinievvel 1919), s. 321-325.

“İngiltere’de Güzide Sınıflar Nasıl Yetişiyor 2 (Mektep Terbiyesi)?”, *Tedrisat Mecmuası*, 1/50, (Teşrinisani 1919), s. 393-400.

“İngiltere’de Sultaniler III”, *Tedrisat Mecmuası*, 51, (Kânunuevvel – Kânunusani 1919-1920), s. 459-464.

“İngiltere’de Sultaniler IV”, *Tedrisat Mecmuası*, 52, (Kânunusani – Şubat 1919-1920), s. 514-519.

1336/1920

“İngiltere’de Güzide Sınıflar Nasıl Yetişiyor”, *Tedrisat Mecmuası*, 53, (Mart 1920), s. 576-580.

“Edebiyat ve Jimnastik (E. Zola’dan)”, *Tedrisat Mecmuası*, 56, (Haziran – Eylül 1920 -Tatil Nüshası-), s. 796-802.

1337/1921

“Sanatın İçyüzü”, *Dergâh*, I/1, (15 Nisan 1337/1921), s. 3-4.

“Şuur ve Hayat (H. Bergson’dan)”, *Dergâh*, I/2, (1 Mayıs 1337/1921), s. 24-25.

“Bir Şahsiyet”, *Dergâh*, I/2, (1 Mayıs 1337/1921), s. 31.

“Hakiki Hürriyet”, *Dergâh*, I/3, (16 Mayıs 1337/1921), s. 37-39.

“Şuur ve Hayat (H. Bergson’dan)”, *Dergâh*, I/3, (16 Mayıs 1337/1921), s. 40-41.

“Ruha Bir Dikkat”, *Dergâh*, I/4, (1 Haziran 1337/1921), s. 52.

“Şuur ve Hayat (H. Bergson’dan)”, *Dergâh*, I/4, (1 Haziran 1337/1921), s. 55-57.

“İlmin Mebde’ veya Umdeleri İtibariyle Kıymeti”, *Dergâh*, I/5, (20 Haziran 1337/1921), s. 67-69.

“Şuur ve Hayat (H. Bergson’dan)”, *Dergâh*, I/5, (20 Haziran 1337/1921), s. 72-73.

“Ruh ve Beden (H. Bergson’dan)”, *Dergâh*, I/6, (5 Temmuz 1337/1921), s. 87-88.

“Hislerimizin Mantığı”, *Dergâh*, I/7, (20 Temmuz 1337/1921), s. 97-98.

“Ruh ve Beden (H. Bergson’dan)”, *Dergâh*, I/7, (20 Temmuz 1337/1921), s. 102-103.

“Cevap”, *Dergâh*, I/8, (5 Ağustos 1337/1921), s. 116-117.

“Ruh ve Beden (H. Bergson’dan)”, *Dergâh*, I/8, (5 Ağustos 1337/1921), s. 119-121.

“Mütefekkirlerimizin Seciyesi Nasıl Keşfedilir?”, *Dergâh*, I/10, (5 Eylül 1337/1921), s. 146-147.

“Ruh ve Beden (H. Bergson’dan)”, *Dergâh*, I/10, (5 Eylül 1337/1921), s. 151.

“İhtiras Nedir?”, *Dergâh*, I/11, (20 Eylül 1337/1921), s. 162-163.

“Ruh ve Beden (H. Bergson’dan)”, *Dergâh*, I/11, (20 Eylül 1337/1921), s. 164-165.

“İhtiraslar Nasıl Doğar?”, *Dergâh*, I/12, (5 Teşrinievvel 1337/1921) s. 179-180.

“Ruh ve Beden (H. Bergson’dan)”, *Dergâh*, I/12, (5 Teşrinievvel 1337/1921), s. 183-184.

“Mesleksizlik”, *Dergâh*, II/13, (20 Teşrinievvel 1337/1921), s. 2.

“Ruh (Şiir)”, *Dergâh*, II/14, (5 Teşrinisani 1337/1921), s. 21.

“Spor İhtirasının Mahiyeti ve Kıymeti”, *Dergâh*, II/15, (20 Teşrinisani 1337/1921), s. 35-36.

“Ruhun Binbir Gecelerinden”, *Dergâh*, II/16, (5 Kânunuevvel 1337/1921), s. 52-53.

“İhtirasta Faaliyet-i Ruhiye”, *Dergâh*, II/17, (20 Kânunuevvel 1337/1921), s. 69-70.

“Bedii İhtiras”, *Dergâh*, II/18, (5 Kânunusani 1337/1921), s. 83-84.

1338/1922

“Vezinlerin Can Damarı”, *Dergâh*, II/21, (20 Şubat 1338/1922), s. 130-131.

“Siyasi İhtiras”, *Dergâh*, II/22, (5 Mart 1338/1922), s. 146-147.

“Mevzun Olan Yalnız Şiir midir?”, *Dergâh*, II/24, (5 Nisan 1338/1922), s. 178-179.

“Hakikat ve Şe’niyet (H. Bergson’dan)”, *Dergâh*, III/25, (20 Nisan 1338/1922), s. 5.

“Rum Mayası I”, *Dergâh*, III/26, (5 Mayıs 1338/1922), s. 18-19.

“Hakikat ve Şe’niyet (H. Bergson’dan)”, *Dergâh*, III/26, (5 Mayıs 1338/1922), s. 21-22.

“Hakikat ve Şe’niyet (H. Bergson’dan)”, *Dergâh*, III/27, (20 Mayıs 1338/1922), s. 34-35.

“Rum Mayası II”, *Dergâh*, III/28, (5 Haziran 1338/1922), s. 50-51.

“Hakikat ve Şe’niyet (H. Bergson’dan)”, *Dergâh*, III/28, (5 Haziran 1338/1922), s. 53-54.

“Dirilerin Hayaletleri ve Taharriyat-ı Ruhiye (H. Bergson’dan)”, *Dergâh*, III/29, (20 Haziran 1338/1922), s. 66-67.

“Dirilerin Hayaletleri ve Taharriyat-ı Ruhiye (H. Bergson’dan)”, *Dergâh*, III/31, (20 Temmuz 1338/1922), s. 98-99.

“Ruhun Binbir Gecelerinden”, *Dergâh*, III/32, (5 Ağustos 1338/1922), s. 114.

“Dirilerin Hayaletleri ve Taharriyat-ı Ruhiye (H. Bergson’dan)”, *Dergâh*, III/32, (5 Ağustos 1338/1922), s. 119.

“Resmin Ruhiyatı ve Ressamlarımız”, *Dergâh*, III/33, (20 Ağustos 1338/1922), s. 130-133.

“Ruhun Binbir Gecelerinden”, *Dergâh*, III/34, (5 Eylül 1338/1922), s. 147-148.

“Dirilerin Hayaletleri ve Taharriyat-ı Ruhiye (H. Bergson’dan)”, *Dergâh*, III/34, (5 Eylül 1338/1922), s. 148-149.

“Resim ve Metafizik”, *Dergâh*, III/35, (20 Eylül 1338/1922), s. 162-164.

“Dirilerin Hayaletleri ve Taharriyat-ı Ruhiye (H. Bergson’dan)”, *Dergâh*, III/35, (20 Eylül 1338/1922), s. 166-167.

“Dirilerin Hayaletleri ve Taharriyat-ı Ruhiye (H. Bergson’dan)”, *Dergâh*, III/36, (5 Teşrinievvel 1338/1922), s. 178-179.

“Üç Sınıf, (Bursa Sultaniyesi’nde Yapılan Bir Muhasebe)”, *Dergâh*, IV/38, (5 Teşrinisani 1338/1922), s. 18-19.

“İhtiyarlar Medeniyeti”, *Dergâh*, IV/39, (20 Teşrinisani 1338/1922), s. 33-34.

“Rum Mayası III”, *Dergâh*, IV/40, (5 Kânunuevvel 1338/1922), s. 52-54.

“Théodule Ribot”, *Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, II/2, (Mayıs 1338/1922), s. 128-152.

1339/1923

“Halkçılık Nedir?”, *Muallimler Mecmuası*, II/14, (31 Teşrinievvel 1923/1923), s. 301-307.

“Münevverlik Mefhumu”, *Millî Mecmua*, I/1, (1 Teşrinisani 1339/1923), s. 4-6.

“Gazeteciler ve Avukatlar”, *Millî Mecmua*, I/2, (15 Teşrinisani 1339/1923), s. 20-21.

“Tam Manasıyla Münevver”, *Millî Mecmua*, I/3, (1 Kânunuevvel 1339/1923), s. 35-37.

“Ruhların Sulhu”, *Millî Mecmua*, I/4, (13 Kânunuevvel 1339/1923), s. 51-52.

“Taklitten İbda’”, *Dergâh*, IV/42, (5 Kânunusani 1339/1923), s. 81.

“Önsöz”, (Hasan Ali Yücel, **Ruhiyat Alfabesi**, Teşebbüs Mat., İst. 1923 içinde).

1340/1924

“İslam I, Edward Monte”, *Mihrab*, I/7, (15 Şubat 1340/1924), s. 193-196.

“İslam II, Edward Monte (Arap Hilafetinde İdare)”, *Mihrab*, I/8, (1 Mart 1340/1924), s. 225-231.

“İslam III, Edward Monte (Evliyalar ve Tarikatler)”, *Mihrab*, I/11, (15 Nisan 1340/1924), s. 321-323.

“İslam 5, (Şiilik, Mezahib ve Dini Fırkalar)”, *Mihrab*, I/12, (1 Mayıs 1340/1924), s. 353-358.

“İslam, Edebiyat ve Edebi İnkişaf”, *Mihrab*, I/15-16, (1 Temmuz 1340/1924), s. 467-471.

“İslam VII, Felsefe ve Ulûm”, *Mihrab*, I/17-18, (1 Ağustos 1340/1924), s. 548-553.

“İslam VIII, Sanat”, *Mihrab*, I/21-22, (1 Teşrinievvel 1340/1924), s. 711-714.

“Halkta Zihniyet”, *Millî Mecmua*, I/6, (10 Kânunusani 1340/1924), s. 81-82.

“Milliyet Mefkûresi Nedir?”, *Millî Mecmua*, I/7, (24 Kânunusani 1340/1924), s. 99-101.

“Bebeklerde Sıkıntı”, *Millî Mecmua*, I/8, (7 Şubat 1340/1924), s. 113-114.

“Maddi Istıraplar Kimlere Mukadderdir?”, *Millî Mecmua*, I/9, (21 Şubat 1340/1924), s. 129-130.

“Darülelhân’da Bir Hatve”, *Millî Mecmua*, I/10, (6 Mart 1340/1924), s. 145-146.

“Karanlıkta Aydınlık”, *Millî Mecmua*, I/11, (20 Mart 1340/1924), s. 161.

“Garp Musikisinin İnkişafına Bir Nazar”, *Millî Mecmua*, I/12, (10 Nisan 1340/1924), s. 179-180.

“Şeytanla İnsan”, *Millî Mecmua*, I/13, (24 Nisan 1340/1924), s. 197.

“Münevverlerden Birinci Derecede Beklenilen İş”, *Millî Mecmua*, I/14, (15 Mayıs 1340/1924), s. 213-214.

“Sporcularımızla Hasbihal”, *Millî Mecmua*, I/17, (26 Haziran 1340/1924), s. 261-262.

“Müşterek Tahsil”, *Millî Mecmua*, I/18, (24 Temmuz 1340/1924), s. 277-278.

“Gözyaşları”, *Millî Mecmua*, I/19, (7 Ağustos 1340), s. 293-294.

“Ziya Bey’deki Prensip ve Mefkûre Sadakati”, *Millî Mecmua*, I/24, (5 Teşrinisani 1340/1924), s. 385-386.

“Hükümet Hâkimiyetinden Millet Hâkimiyetine”, *Millî Mecmua*, II/26, (1 Kânunuevvel 1340/1924), s. 413.

“Nahvet ve Cür’et”, *Millî Mecmua*, II/28, (1 Kânunusani 1340/1924), s. 446.

“Cehalet”, İlk Terbiye ve *Tedrisat Mecmuası*, 1, (Teşrinievvel 1340/1924), 5-8.

“Mahcubiyet”, *İlk Terbiye ve Tedrisat Mecmuası*, 2, (Teşrinisani 1340/1924), 43-48.

1341/1925

“Bir Hakikat”, *Millî Mecmua*, II/29, (15 Kânunusani 1341), s. 461-462.

“William James’in Felsefesi ve Demokrasi (Darülfünun Müderrislerinden Mustafa Şekip Bey’in Kız Muallim Mektebi’nde Geçen Perşembe Günü Verdiği Bir Muhasebenin Hulasası)”, *Millî Mecmua*, II/30, (1 Şubat 1341), s. 490-491.

“Kant ve Felsefesi”, *Millî Mecmua*, II/31, (15 Şubat 1341), s. 493-494.

“Romantizm (Emile Zola’ya Göre)”, *Millî Mecmua*, II/33, (19 Mart 1341), s. 533-534.

“Bir Meslekî Ahlak Numunesi”, *Millî Mecmua*, II/34, (1 Nisan 1341), s. 549-551.

"Pervâneler (Müfide Ferit Tek'in Aynı İsimdeki Romanının Tahlil ve Tenkidi)", *Millî Mecmua*, II/36, (1 Mayıs 1341), s. 588-590.

"Münevverlerimize Küçük Bir İhtar", *Millî Mecmua*, II/37, (15 Mayıs 1341), s. 597-598.

"Garb ve Şark", *Millî Mecmua*, II/38, (1 Haziran 1341), s. 615-616.

"Şark ile Garb'ın Mukayesesi I", *Millî Mecmua*, II/39, (15 Haziran 1341), s. 630-631.

"İslamiyet ve Garb I", *Millî Mecmua*, II/40, (1 Temmuz 1341), s. 647.

"Milliyet Mefkûresi Şaka mıdır?", *Millî Mecmua*, II/41, (15 Temmuz 1341), s. 661-662.

"Amerika Davası Münasebetiyle", *Millî Mecmua*, II/42, (1 Ağustos 1341), s. 678-679.

"Siyaset ve Politikacılık", *Millî Mecmua*, II/44, (1 Eylül 1341), s. 709-710.

"Mazi mi İstikbal mi", *Millî Mecmua*, II/45, (15 Eylül 1341), s. 725-726.

"İlimcik mi İlim mi?", *Millî Mecmua*, II/46, 1 Teşrinievvel 1341), s. 741-743.

"Felsefe Tarihinin Mevzuları (E. Brehiér'den)", *Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, IV/2, (Mayıs – Haziran 1925), s. 91-120.

"Pragmatizm Meselesi Münasebetiyle", *Yeni Fikir*, 9, (15 Haziran 1341), s. 1-2.

"Hiss-i Dini (T. Ribot'dan)", *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, I/1, (Teşrinisani 1925), s. 120-141.

"Açık Mektup ve Açık Cevap: Servet Bey'e", *Meslek* (Haftalık Resimli Gazete), 11, (3 Mart 1925), s. 10.

1926

"İman Birliği", *Millî Mecmua*, III/53, (15 Kânunusani 1926), s. 853-854.

"Korkunç Kayıtsızlıklarımızdan" *Millî Mecmua*, III/55, (15 Şubat 1926), s. 885-886.

"Sanatı Anlayamamak Sefaleti", *Millî Mecmua*, III/57, (15 Mart 1926), s. 917-918.

"Elif Ba İnkılâbı" *Millî Mecmua*, III/58, (1 Nisan 1926), s. 933.

"Çehre Cevheri", *Millî Mecmua*, III/59, (15 Nisan 1926), s. 949-950.

"Rüyalarımız", *Millî Mecmua*, III/60, (1 Mayıs 1926), s. 965-966.

"Yeni Bir Ruhiyat", *Millî Mecmua*, III/61, (15 Mayıs 1926), s. 981-982.

"Ziyafet", *Millî Mecmua*, III/62, (1 Haziran 1926), s. 997-999.

"Dinamik Gayri Şuur", *Millî Mecmua*, III/64, (1 Temmuz 1926), s. 1029-1030.

"Milliyetçilik Mefhumunun Tahlili (23 Eylül Perşembe günü Darülfünun Ruhiyat Müderrisi Mustafa Şekip Bey'in İstanbul Türk Ocağı'nda yaptığı musâhabedir)", *Millî Mecmua*, III/70, (1 Teşrinievvel 1926), s. 1135-1137.

"Vicdan", *Millî Mecmua*, III/71, (15 Teşrinievvel 1926), s. 1141-1142.

"Taassub", *Millî Mecmua*, IV/75, (1 Kânunuevvel 1926), s. 1205-1206.

"Kesik Saç Bir Moda mıdır?", *Millî Mecmua*, IV/76, (15 Kânunuevvel 1926), s. 1222-1223.

"Çağların Tesanüdü ve İctimai Hayat", *Hayat*, I/1, (2 Kânunuevvel 1926), s. 13-15.

"Yazı Dili", *Hayat*, I/2, (9 Kânunuevvel 1926), s. 26.

"Tarih Karşısında Münevver", *Hayat*, I/5, (30 Kânunuevvel 1926), s. 186-188.

“Mürebbilerin Ameli İhtiyaçlarına Göre Beden ve Ruh Mefhumlarının Tahlili”, *Muallimler Birliği*, II/15, (Eylül 1926), s. 644-647.

1927

“Fransız Lisanıyla Konuşulan Memleketlerde - 1914’ten 1925’e Kadar - Din Felsefesi (F. Leroux’dan)”, *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, II/5-6, (Haziran 1927), s. 57-77.

“Metafizik’e Medhal (Henri Bergson’un Fransızca bir dergide yayımlanan yazısından, 1903)”, *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, II/9, (Ağustos 1927), s. 72-107.

“Makine ve Fikir Hayatı”, *Hayat*, II/6, (6 Kânunusani 1927), s. 112-113.

“Darülfünunların Milletlerarasında Anlaşmaya Yardımları”, *Hayat*, I/8, (20 Kânunusani 1927), s. 146-148. (Bu konferans, Oxford profesörlerinden Simmer tarafından 1925'te İsviçre'de “Üniversitelerarası yardımlaşma kongresi”nde üniversite talebelerine verilmiştir. Önemine binaen tercüme edilerek yayımlanmıştır. Aynı yazının bir bölümü bazı dil değişiklikleriyle yeniden yayımlanmıştır. Bkz. “Üniversitelerin Milletlerarası Antlaşmaya Yardımları Üzerine”, *Bilgi*, IX/103, (Ekim 1955), s. 5-6.

“Türk İnkılâbının Felsefeye Tesiri”, *Hayat*, I/9, (27 Kânunusani 1927), s. 164-165.

“Yine Tarih Karşısında”, *Hayat*, I/11, (10 Şubat 1927), s. 203-204.

“Hars ve Medeniyet İkiliği”, *Hayat*, I/15, (10 Mart 1927), s. 284-285.

“Doğan Dünya”, *Hayat*, I/16, (17 Mart 1927), s. 307-308.

“Kayserling”, *Hayat*, I/18, (31 Mart 1927), s. 345-346.

“İstikbalin Harsı ve Ona Götüren Yol”, *Hayat*, I/20, (14 Nisan 1927), s. 387-388.

“Ekonomik Halin Manası III”, *Hayat*, I/22, (28 Nisan 1927), s. 426-428.

“Terakki Meselesi ve Zamanımızın Buhranı IV”, *Hayat*, I/23, (5 Mayıs 1927), s. 444-445.

“Zamanımız Buhranının Teşrihi V”, *Hayat*, I/24, (12 Mayıs 1927), s. 464-465.

“Zamanımızın Vazifesi VI”, *Hayat*, I/25, (19 Mayıs 1927), s. 485-486.

“Felsefe ve Hikmet VII”, *Hayat*, I/26, (26 Mayıs 1927), s. 505-507.

“Fert ve Cemiyet Mefhumları”, *Hayat*, II/35, (28 Temmuz 1927), s. 163-164.

“Terakki Fikrinin Menşei ve Tekâmülü I”, *Hayat*, II/36, (4 Ağustos 1927), s. 185-186.

“Terakki Fikrinin Menşei ve Tekâmülü II”, *Hayat*, II/37, (11 Ağustos 1927), s. 205-207.

“Terakki Fikrinin Menşei ve Tekâmülü III”, *Hayat*, II/38, (18 Ağustos 1927), s. 226-227.

“Terakki Fikrinin Menşei ve Tekâmülü IV”, *Hayat*, II/39, (25 Ağustos 1927), s. 244-246.

“Terakki Fikrinin Menşei ve Tekâmülü V”, *Hayat*, II/40, (1 Eylül 1927), s. 266-268.

“Terakki Fikrinin Menşei ve Tekâmülü VI”, *Hayat*, II/41, (8 Eylül 1927), s. 284-286.

“Terakki Fikrinin Menşei ve Tekâmülü VII”, *Hayat*, II/42, (15 Eylül 1927), s. 303-306.

“Terakki Fikrinin Menşei ve Tekâmülü VIII”, *Hayat*, II/43, (22 Eylül 1927), s. 324-325.

“Terakki Fikrinin Menşei ve Tekâmülü IX”, *Hayat*, II/44, (29 Eylül 1927), s. 343-345.

“Terakki Fikrinin Menşei ve Tekâmülü X”, *Hayat*, II/45, (6 Teşrinievvel 1927), s. 365-367.

“Terakki Fikrinin Menşei ve Tekâmülü XI”, *Hayat*, II/46, (13 Teşrinievvel 1927), s. 386-387.

“Terakki Fikrinin Menşei ve Tekâmülü XII”, *Hayat*, II/47, (20 Teşrinievvel 1927), s. 406-407.

“Terakki Fikrinin Menşei ve Tekâmülü XIII”, *Hayat*, II/49, (3 Teşrinisani 1927), s. 443-444.

“Terakki Fikrinin Menşei ve Tekâmülü XIV”, *Hayat*, II/50, (10 Teşrinisani 1927), s. 464-466.

“Terakki Fikrinin Menşei ve Tekâmülü XV”, *Hayat*, II/51, (17 Teşrinisani 1927), s. 485-486.

“Terakki Fikrinin Menşei ve Tekâmülü XVI”, *Hayat*, II/52, (24 Teşrinisani 1927), s. 505-506.

“Üç Yeni Uzuv”, *Hayat*, III/53, (1 Kânunuevvel 1927), s. 7-8.

“Kant Hiç Kabahatsiz miydi?”, *Hayat*, III/53, (1 Kânunuevvel 1927), s. 16-17.

“Terakki Fikrinin Menşei ve Tekâmülü XVII”, *Hayat*, III/55, (15 Kânunuevvel 1927), s. 45-46.

“Terakki Fikrinin Menşei ve Tekâmülü XVIII”, *Hayat*, III/56, (22 Kânunuevvel 1927), s. 63-64.

“Terakki Fikrinin Menşei ve Tekâmülü XIX”, *Hayat*, III/57, (29 Kânunuevvel 1927), s. 83-84.

“Hegelin Sanat Nazariyesi”, *Hayat*, III/58, (5 Kânunusani 1927), s. 103-105.

1928

“Terakki Fikrinin Menşei ve Tekâmülü XX”, *Hayat*, III/59, (12 Kânunusani 1928), s. 124-125.

“İctimaiyat ve Siyaset”, *Hayat*, III/60, (19 Kânunusani 1928), s. 146-147.

“M. Gidings’in İçtimaiyatı Terakkiyi Nasıl Telakki Ediyor?”, *Hayat*, III/61, (26 Kânunusani 1928), s. 163-164.

“Terakki Fikrinin Menşei ve Tekâmülü XXI”, *Hayat*, III/63, (9 Şubat 1928), s. 203-205.

“Sormaz mıyız?”, *Hayat*, III/63, (9 Şubat 1928), s. 205-206. (Tanassur Hadisesi Dolayısıyla bkz. Köprülüzade Mehmet Fuad, ‘Tanassur Hadisesi ve Hars Buhranı’, III/63, (9 Şubat 1928), s. 201-202.

“Terakki Fikrinin Menşei ve Tekâmülü: Darwin’in Zuhuru XXII”, *Hayat*, III/71, (5 Nisan 1928), s. 265-266.

“Terakki Fikrinin Menşei ve Tekâmülü XXIII”, *Hayat*, III/74, (26 Nisan 1928), s. 428-430.

“Terakki Fikrinin Menşei ve Tekâmülü XXIV”, *Hayat*, III/75, (3 Mayıs 1928), s. 448-449.

“Terakki Fikrinin Menşei ve Tekâmülü XXV”, *Hayat*, III/77, (17 Mayıs 1928), s. 490-491.

“Terakki Fikrinin Menşei ve Tekâmülü XXVI”, *Hayat*, III/78, (24 Mayıs 1928), s. 513-515.

“Gençlik Ruhiyatından Bir Sahife”, *Hayat*, IV/79, (31 Mayıs 1928), s. 2-3.

“Terakki Fikrinin Menşei ve Tekâmülü XXVII: Tereddüd ve Buhran II”, *Hayat*, IV/81, (14 Haziran 1928), s. 43-44.

“Terakki Fikrinin Menşei ve Tekâmülü: 1870’den Zamanımıza Kadar XXVIII”, *Hayat*, IV/82, (21 Haziran 1928), s. 67-68.

“Terakki Fikrinin Menşei ve Tekâmülü XXIX”, *Hayat*, IV/83, (28 Haziran 1928), s. 85-87.

“Terakki Fikrini Niçin Yazdım”, *Hayat*, IV/86, (19 Temmuz 1928), s. 147-148.

“Cildimizin Ruhu”, *Hayat*, IV/88, (2 Ağustos 1928), s. 185-186.

“Koklamalar ve Kokular”, *Hayat*, IV/89, (9 Ağustos 1928), s. 211-212.

“Kadın Ruhunda Bir Gezinti”, *Hayat*, IV/92, (30 Ağustos 1928), s. 266-267.

“Hicap”, *Hayat*, IV/98, (11 Teşrinievvel 1928), s. 386-387.

“Anadolu Türküleri ve Musiki İstikbalimiz”, *Hayat*, IV/99, (18 Teşrinievvel 1928), s. 417-418.

"Freud'e Dair Bir Cevap", *Hayat*, IV/100, (25 Teşrinievvel 1928), s. 430-431.

"Freudizm Meraklılarına", *Hayat*, IV/101, (1 Teşrinisani 1928), s. 448-449.

"Kıraatin Ruhiyatı", *Hayat*, IV/102, (8 Teşrinisani 1928), s. 466.

"Kaldırımlar'ın Necip Fazıl'ı", *Hayat*, IV/103, (15 Teşrinisani 1928), s. 497-498; Virgül, 17, (Mart 1999), s. 52-53.

"Bergson ve Gençlik", *Hayat*, V/108, (20 Kânunuevvel 1928), s. 61-62.

1929

"Gülmeye Dair", *Hayat*, V/110, (3 Kânunusani 1929), s. 107.

"Mesut Ölü", *Hayat*, V/111, (10 Kânunusani 1929), s. 126.

"Rüyada Uçmak", *Hayat*, V/113, (24 Kânunusani 1929), s. 163-164.

"İhtiyarlık Ruhiyatına Dair", *Hayat*, V/114, (31 Kânunusani 1929), s. 184-185.

"Bir Arzu (Nahit Sırrı Beyefendiye)", *Hayat*, V/115, (7 Şubat 1929), s. 203.

"Metafizik", *Hayat*, V/118, (28 Şubat 1929), s. 268.

"Şuurun Bilâ Vasıta Mûtaları Hakkında", *Hayat*, V/122, (28 Mart 1929), s. 343-344.

"Hayatın Maddeden Farkı", *Hayat*, V/123, (4 Nisan 1929), s. 363-364.

"Genç Ressamlar Sergisi Arefesinde", *Hayat*, V/125, (18 Nisan 1929), s. 403.

"İhtimalilik ve Yakin", *Hayat*, V/127, (2 Mayıs 1929), s. 444.

" 'Parça – Fikir' Değil 'Bütün – Fikir' Lazım", *Hayat*, V/129, (16 Mayıs 1929), s. 481.

"Üç Medeniyet", *Hayat*, VI/132, (6 Haziran 1929), s. 23-24.

"Kime Şikâyet Etmeli?", *Hayat*, VI/133, (13 Haziran 1929), s. 44-45.

"O Kadar Yakın mı?", *Hayat*, VI/135, (15 Temmuz 1929), s. 2-3.

"Bu Günkü Hayatımızın Akışları", *Hayat*, VI/136, (31 Temmuz 1929), s. 3.

"Dünkü Hayatımızın Akışları", *Hayat*, VI/139, (15 Eylül 1929), s. 3-4.

"Ressamlarımızı Anlamak İçin", *Hayat*, VI/142, (29 Teşrinievvel 1929), s. 3-4.

"Ressamlarımız", *Hayat*, VI/143, (15 Teşrinisani 1929), s. 1-2.

"(Pierre Janet)'nin Ruhiyat Sistemi", *Felsefe ve İçtimaiyat Mecmuası*, II/1, (Temmuz – Eylül 1929), s. 8-16.

"Hulâsalar ve Tahliller (Emile Bréhier'in *Histoire de la Philosophie Allemande* adlı eserinin tenkidi)", *Felsefe ve İçtimaiyat Mecmuası*, II/1, (Temmuz – Eylül 1929), s. 50-51.

"E. Gilson'a Göre Orta Zaman Felsefesi", *Felsefe ve İçtimaiyat Mecmuası*, II/2, (1929-1930), s. 103-105.

"Felsefe ve İlmin Bugünkü Hudutları", *Felsefe ve İçtimaiyat Mecmuası*, II/2, (1929-1930), s. 65-72.

1930

"Mistik Muhayyile (T. Ribot'nun Yaratıcı Muhayyile Adlı Eserinden)", *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, IV/17, (Birincikanun 1930), s. 1-8.

1931

“(Mehmet) İzzet Bey’in Fikri Şahsiyeti”, *Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, VII/5, (Şubat-Mart 1931), s. 25-29.

“Beşeri İdrak (W. Köhler’in Collége de France’da 19 İkinci Teşrin 1829’da verdiği konferansın tercümesidir)”, *Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, VII/6, (Mayıs 1931), s. 42-63.

“Otorite”, *Mülkiye Mektebi Mecmuası*, II/13, (Nisan 1931), s. 3-8.

“Çocukta Dünya Tasavvuru”, *Terbiye*, 7/33, Mart 1931, s.11-16.

"Çocuk Mantığı", *Terbiye*, 6/31, İkinci Kânun 1931, s.4-12.

1932

“Patolojik Ruhiyat (L. Dugas’tan)”, *Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, VIII/1, (Mart 1932), s. 17-25.

“Şahsiyat Ruhiyatı ve Testler Usulu (William Stern’den)”, *Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, VIII/3, (Mayıs 1932), s. 96-105.

“Hislerin Hafızası (L. Dugas’tan)”, *Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, VIII/4, (Temmuz 1932), s. 74-91.

“Kadro’ya Açık Mektup”, *Yeni Türk Mecmuası*, I/1, (Teşrinievvel 1932), s. 70-74.

“Eflatun’un Devleti”, *Yeni Türk Mecmuası*, I/2, (Teşrinisani 1932), s. 136-146.

“İnkılâbımızın Hayati, Ruhi Mahiyeti”, *Yeni Türk Mecmuası*, I/11, (Teşrinievvel 1932), s. 928-934.

“Neye Girginsiniz, Niçin Çekingeniz?, Girginliğe ve Çekingenliğe Dair”, *Mektep*, I/9, (22.02.1932), s. 162-163.

“Çin Medeniyeti”, *Mektep*, I/10, (29.02.1932), s. 181-182.

“İş ve İş Adamına Dair”, *Mektep*, I/11, (7 Mart 1932), s. 208.

“Mektepte Psikanaliz”, *Öz Dilimize Doğru*, Istanbul, 1, (15 Mayıs 1932), s. 11-13.

“Felsefe Cemiyeti Küşat Nutku”, *Felsefe Yıllığı I*, Türkiye Matbaası, İstanbul 1932, s. 131-136.

1933

“Oyun Dünyası – Oyun ve Sanat (Henri Delacroix’ten)”, Dar*ülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, VIII/7, (İkincikanun 1933), s. 65-97.

“Memlekette On Senelik Felsefe”, *Varlık*, 8, (29 Birinciteşrin 1933), s. 120-121.

“Kadro’ya İkinci Açık Mektup”, *Yeni Türk Mecmuası*, I/4, (İkincikanun 1933), s. 328-332.

“Dekarte ve Felsefesi”, *Yeni Türk Mecmuası*, I/8, (Mayıs 1933), s. 712-717.

“Dil Kurultayından Sonra: Müderris Mustafa Şekip Beyefendinin Fikirleri”, *Çığır*, I/1, (1 İkincikanun 1933), s. 7.

“Nasıl Dinlenmeli?”, *Mülkiye*, 25, (Nisan 1933), s. 26-28.

“Akıl”, *Mülkiye*, III/29, (Ağustos 1933), s. 1-3.

“Akıl Âlemi”, *Mülkiye*, III/30, (Eylül 1933), s. 1-3.

"Mahçup", *Mülkiye*, III/32, (İkinci Teşrin 1933), s. 1-4.

1934

"İş ve Düşünce", *İş*, I/2, (Nisan 1934), s. 81-84.

"İnsan", *Mülkiye*, III/34, (İkinci Kanun 1934), s. 1-2.

"Tefe'ül", *Mülkiye*, III/35, (Şubat 1934), s. 1-4.

"Karakter", *Mülkiye*, III/36, (Mart 1934), s. 1-3.

"Şahsiyet", *Mülkiye*, 37, (Nisan 1934), s. 4-6.

"Pavlov'a Göre Gaye ve Hürriyet İnsiyakları", *Mülkiye*, IV/40, (Temmuz 1934), s. 1-5.

"Dil", *Mülkiye*, IV/41, (Ağustos 1934), s. 1-3.

"Bergson'a Göre Claud Bernard'ın Felsefesi", *Mülkiye*, IV/42, (Eylül 1934), s. 1-6.

"Çocuk Dili", *Mülkiye*, IV/43, (Birinciteşrin 1934), s. 1-5.

"Kitap Yaktırmak", *Mülkiye*, IV/44, (İkinci Teşrin 1934), s. 1-4.

"Müspet ve Yapıcı Disiplin", *Muallimler Mecmuası*, 35-37, (İkinci Kanun - Şubat, Mart 1934), s. 97-98.

"Üniversitemiz ve Müzikoloji", *Musiki Muallim Mektebi Talebe Mecmuası*, I/1, (Kasım 1934).

"Yabancı Dil Meselesi", *Ülkü*, III/15, (15 Mayıs 1934), s. 181-183.

"Körlük ve Edebiyat", *Varlık*, 15, (15 Şubat 1934), s. 231.

"Ruhiyat Karşısında Öğrenme ve Öğretme", *Müzik ve Sanat Hareketleri*", S.4, (1934), s. 5-6.

1935

"Bugünkü Psikolojinin Yeltenişleri I", *İz*, II/9, (1 Şubat 1935), s. 1-3.

"Bugünkü Psikolojinin Yeltenişleri II", *İz*, II/10, (1 Nisan 1935), s. 4-6.

"İş Psikolojisi", *Edebiyat*, I/3, Mayıs 1935), s. 28-36.

"Almanya'da Yeni Ruhiyat Cereyanları: Bugünkü Alman Ruhiyatının Başlıca Temayülleri (Müller ve Freienfels'den)", *Felsefe Yıllığı II*, Bozkurt Mat., İstanbul 1935, s.179-192.

"Rasyonalizm ve İrrasyonalizm (Müller ve Freienfels'den)", *Felsefe Yıllığı II*, Bozkurt Mat., İstanbul 1935, s.193-206.

"Bugünkü Psikolojinin Verimleri", **Üniversite Konferansları 1935-1936**, Ülkü Basımevi, İstanbul 1937 içinde), s. 107-134.

1936

"Sanat Dünyası", *Ağaç*, 1, (14 Mart 1936), s. 3-4.

"Aksiyon", *Ağaç*, 3, (28 Mart 1936), s. 2-3.

"Şiir ve Fikir", *Ağaç*, 4, (4 Nisan 1936), s. 2-3.

"Şiirin Macerası", *Ağaç*, 7, (16 Mayıs 1936), s. 2-3.

"İman ve Şüphe", *Ağaç*, 8 (23 Mayıs 1936), s. 2-3.

"Taşkınlık ve Soğukkanlılık", *Ağaç*, 9, (30 Mayıs 1936), s. 2-3.

"Zekâ ve Kâinat", *Ağaç*, 15, (18 Temmuz 1936), s. 2-3.

"Çalışma ve Deha", *Ağaç*, 17, (29 Ağustos 1936), s. 3.

"Çocuk ve Dil", *Yeni Türk Mecmuası*, IV/45, (Eylül 1936), s. 472-477.

"Düşünme Nedir? (Pierre Janet'ye Göre)", *Yeni Türk Mecmuası*, IV/48, (1. Kanun 1936), s. 661-665.

"Dünya Kültürlerine Bir Bakış", *Kültür Haftası*, I/1, (15 İkinci Kanun 1936), s. 3-4 ve 20; Boğaziçi, S.2, (Nisan 1991), s.9-20.

"Ruhiyatın Yeni Verimleri", *Kültür Haftası*, I/1, (15 İkinci Kanun 1936), s. 12.

"Ruhiyatın Yeni Verimleri", *Kültür Haftası*, I/2, (22 İkinci Kanun 1936), s. 23-24.

"Ruhiyatın Yeni Verimleri", *Kültür Haftası*, I/3, (21 Ocak 1936), s. 43-44.

"Ruhiyatın Yeni Verimleri", *Kültür Haftası*, I/4, (5 Şubat 1936), s. 63-64

"Kendi Kendine Olan Sanat", *Kültür Haftası*, I/5, (12 Şubat 1936), s. 89.

"Ruhiyatın Yeni Verimleri", *Kültür Haftası*, I/6, (19 Şubat 1936), s. 103-104.

"Ruhiyatın Yeni Verimleri", *Kültür Haftası*, I/7, (26 Şubat 1936), s. 124-126.

"Psikanalizin Değişmiş Şekillerinden Ferdî Ruhiyat", *Kültür Haftası*, I/9, (11 Mart 1936), s. 163-164.

"Psikanalizin Değişmiş Şekillerinden Tahlîlî Ruhiyat", *Kültür Haftası*, I/10, (18 Mart 1936), s. 183-185.

"Asya ve Hendese Kafası", *Kültür Haftası*, I/11, (25 Mart 1936), s. 203.

"Kültürümüzün Ana Kumaşı: İlm-i Nücûm", *Kültür Haftası*, I/12, (1 Nisan 1936), s. 222-223.

"Tarihten Evvelki Kültürümüz", *Kültür Haftası*, I/13, (8 Nisan 1936), s. 243-244.

"J. P. Pavlov", *Kültür Haftası*, I/14, (15 Nisan 1936), s. 263-264.

"Ahlaksız Adam mı, Geri Adam mı?", *Kültür Haftası*, I/15, (23 Nisan 1936), s. 282-283.

"Yunan ve Orta Zaman Kültürlerini Doğuran Dünya Görüşleri", *Kültür Haftası*, I/16, (29 Nisan 1936), s. 303-304.

"Resim Sergilerimiz ve Arif Bedii", *Kültür Haftası*, I/17, (6 Mayıs 1936), s. 323-324.

1937

"Memleketimizde Felsefenin İnkişafı", *İş*, III/9-12, (1937), s. 25-34; Çığır, IV/51, (Haziran 1937), s. 153-156.

"Apel nu Congres Descartes", *İş*, IV/1, (1937), s. 5-7.

"Portre Alakası ve Manası", *Her Ay*, 1/2, (20 Nisan – 20 Mayıs 1937), s. 39-40.

"Dekart'ın Âlemi ve Zaman Mefhumu", *Her Ay*, 1/3, (20 Mayıs – 20 Haziran1937), s. 67-73.

"İnsan Hafızasının Karakteri", *Her Ay*, 1/4, (20 Haziran 20 Temmuz 1937), s. 33-38.

"Bir Tetkik: Antakya Tarihi", *Cumhuriyet*, 10 Mart 1937, s. 3.

1938

“Yaratıcı İrade Meselesi”, *İnsan*, I/1, (15 Nisan 1938), s. 44-48.

“Yeni Türk Kadını ve Ruhî Münasebetleri Meselesi”, *İnsan*, I/2, (15 Mayıs 1938), s. 152-164; “Yeni Türk Kadını ve Ruhi Münasebetleri I”, *Çığır*, VII/77, (Nisan 1939), s. 59-61; “Yeni Türk Kadını ve Ruhi Münasebetleri II”, *Çığır*, VII/78, (Mayıs 1939), s. 85-88; “Yeni Türk Kadını ve Ruhi Münasebetleri Meselesi”, Cogito, 15, (1998), s. 287-297.

“Kültür Muhiti”, *Cumhuriyet*, 2 Eylül 1938, s. 3.

“İstanbul’un Kaderi”, *Cumhuriyet*, 8 Eylül 1938, s. 3.

“Polonez Köyünde Türkçe”, *Cumhuriyet*, 21 Eylül 1938, s. 3.

“Peyami Safa ve Türk İnkılâbına Bakışlar 1”, *Cumhuriyet*, 26 Eylül 1938, s. 3.

“Türk İnkılâbına Bakışlar’da Hâkim Olan Felsefi Karakter”, *Cumhuriyet*, 28 Eylül 1938, s. 3.

“Türkçe Kitabların Yüzü Neden Gülmüyor?”, *Cumhuriyet*, 1 Birinci Teşrin 1938, s. 3.

“İnsan Nasıl Bir Makinedir?”, *Cumhuriyet*, 6 Birinci Teşrin 1938, s. 3.

“Tanrı Şair”, *Cumhuriyet*, 9 Birinci Teşrin 1938, s. 3.

“Çalışmak Tabii Bir Şey midir?”, *Cumhuriyet*, 13 Birinci Teşrin 1938, s. 3.

“Üniversite ve Üniversitemiz”, *Cumhuriyet*, 17 Birinci Teşrin 1938, s. 3.

“Şuur ve Şuursuzluk”, *Cumhuriyet*, 19 Birinci Teşrin 1938, s. 3.

“Klasiklerimiz Var mı?”, *Cumhuriyet*, 22 Birinci Teşrin 1938, s. 3.

“Doktorluğa Giden Sporculuk”, *Cumhuriyet*, 4 İkinci Teşrin 1938, s. 3.

“Tarih Bir İlim İşi mi, Bir İman İşi midir?”, Cumhuriyet, 8 İkinci Teşrin 1938, s. 3.

“Karakter ve Mizaç”, *Cumhuriyet*, 10 İkinci Teşrin 1938, s. 3.

“Kırtasiyecilik ve Ondan Kurtulma Çareleri”, *Cumhuriyet*, 27 İkinci Teşrin 1938, s. 3.

“Çocukta Dil ve Düşünce”, *Cumhuriyet*, 14 Birinci Kanun 1938, s. 3.

“Ruh Yapıları ve Dünya Görüşleri”, *Cumhuriyet*, 20 Birinci Kanun 1938, s. 3.

“Zamanımızın En Büyük Meselesi Karşısında”, *Cumhuriyet*, 18 Birinci Kanun 1938, s. 3.

“Müstakillerin Sergisi Münasebetiyle”, *Cumhuriyet*, 25 Birinci Kanun 1938, s. 3.

“Memleketimizde Felsefenin İnkişafı İçin Lazım Şartlar”, (**Felsefî ve İçtimai Konferanslar**, Çığır Mec. Neşriyatı, Ankara, Sümer Basımevi, 1938, 1. kitap içinde), s. 2-15.

1939

“Ziya Gökalp’a Ait Hatıralarım (O’nun Hatıraları IV)”, İş, V/19, (1939), s. 146-148; “Ziya Gökalp’i Anarken”, *Çığır*, VII/80, (Temmuz 1939), s. 124-125.

“Maarif Şurasından İntibalar”, *Siyasi İlimler Mecmuası*, IX/100, (Temmuz 1939), s. 112-114.

“Ruhiyatta İç ve Dış Meselesi ve Bunları Tetkik Metodlarının Kıymeti”, *Felsefe Semineri Dergisi*, cilt 1, Türkiye Basımevi, İstanbul 1939, s. 15-29.

“Ruhiyat Muhasebeleri I”, *İlk Öğretim*, I/9, (15 Nisan 1939), s. 132-133.

“Ruhiyat Muhasebeleri II”, *İlk Öğretim*, I/14, (20 Mayıs 1939), s. 212-213.

“Ruhiyat Muhasebeleri III”, *İlk Öğretim*, I/16, (3 Haziran 1939), s. 250-251.

“Ruhiyat Muhasebeleri IV, İnsiyak Davranışları”, *İlk Öğretim*, I/18, (25 Eylül 1939), s. 274-275.

"Ruhiyat Muhasebeleri V, İçtimai Davranışlar", *İlk Öğretim*, I/19, (2 Birinci Teşrin 1939), s. 291-292.

"Ruhiyat Muhasebeleri VI, Davranışların Ayarlanması", *İlk Öğretim*, I/20, (9 Birinci Teşrin 1939), s. 306-308.

"Sanat Meselesi", *Güzel Sanatlar*, S. I, (1939).

"Şiir ve Fikir", *Hayat*, S. I, (İkinci Kanun 1939).

"Şiir ve Sanat Neden Muhtardır?", *Hayat*, S.I, (İkinci Kanun 1939), s. 3-6.

"Akıl ve Söz", *Hayat*, S. II, (Şubat 1939).

"Fransız Hümanizmi", *Hayat*, S. IV, (Nisan 1939).

"Psikoloji ve Roman", *Hayat*, Sayı V, (24 Haziran 1939), s. 3-4.

"Maarif Şurasına Verilen Rapordan: Cumhuriyet Maarifinin Plan ve Esasları Hakkında", Hayat, S.6, (Eylül 1939), s. 3-7; "Umur-u Maarif Ceridesine", *Eğitim Hareketleri*, Ankara, VII/78, (Haziran 1961), s. 8-12.

"Hürriyet ve Otorite", *Cumhuriyet*, 2 Nisan 1939, s. 3.

"İdeolojimiz ve İdeolojiler", *Cumhuriyet*, 4 Nisan 1939, s. 3.

"Millet ve Beşeriyet", *Cumhuriyet*, 9 Nisan 1939, s. 3.

"Nereden Nereye?", *Cumhuriyet*, 16 Nisan 1939, s. 3.

"Türk Nedir?", *Cumhuriyet*, 18 Nisan 1939, s. 3; Görüşler, Adana, 6/69-70, (Eylül-Ekim 1944), s. 1-8.

"İntibalar: Akademi Resim Sergisinde", *Cumhuriyet*, 24 İkinci Kanun 1939, s. 2.

"Freud'un Ölümü", *Cumhuriyet*, 29 Eylül 1939, s. 5; *Çığır*, VII/82, (Eylül 1939), s. 167-168; *Enerji*, III/26, (10.10.1939), s. 572-575.

1940

"Ruhi Yapımız ve Harp Hali", *İş*, VI/22, (1940), s. 26-27.

"Mehmet İzzet", *İş*, IV/23-24, (1940), s. 72-75.

"Türk Hamasiyatı Türk Dili İle Söylenmek Lazımdır", *Savaş*, I/1, (15 Mart 1940), s. 2; "Türk Hamasiyatı Türk Dili İle Söylenmeli", *Savaş*, VI/78, (1 Ekim 1945), s. 14-15.

"Sıra ve Saygı Duyguları", *Savaş*, I/2, (1 Nisan 1940), s. 11 ve 16; Savaş, VI/78, (1 Ekim 1945), s. 7.

"Vicdan ve Askerlik", *Savaş*, I/4, (Mayıs 1940), s. 1 ve 16; Savaş, VI/76, (1 Ağustos 1945), s. 3 ve 13-14.

"Askerlik ve Maneviyat", *Savaş*, I/6, (Haziran 1940), s. 7 ve 16.

"Dünya Bir Uykudan Uyanıyor", *Savaş*, I/9, (15 Temmuz 1940), s. 3.

"At ve Motor", *Savaş*, I/11, (15.08.1940), s. 6 ve16; *Savaş*, III/42, (1. Teşrin 1942), s. 7; *Savaş*, 42, (Ekim 1942), s. 2-7; *Savaş*, X/128, (Aralık 1949), s. 3 ve 15; *Savaş*, X/133, (Mayıs 1950), s. 3.

"Edebi Anket", *Yurd Üniversiteliler Dergisi*, İstanbul 1/1, (Şubat 1940), s.12-13.

"Sanat Meselesi", *Güzel Sanatlar*, S. II, (1940).

"Sanat Meselesi", *Güzel Sanatlar*, S. III, (1940).

"Zamane Adamı", *Cumhuriyet*, 13 İkinci Teşrin 1940, s. 2.

"Zamane Adamı ve Cemiyet II", *Cumhuriyet*, 15 İkinci Teşrin 1940, s. 2.

"Gençliği Bedbaht Eden Melal", *Cumhuriyet*, 19 İkinci Teşrin 1940, s. 2.

"Şiirin Sırrı", *Cumhuriyet,* 27 İkinci Teşrin 1940, s. 2; *İşte Sanat Edebiyat*, 1, (1944), s. 4-5; *Yeni İnsan*, II/1, (Ocak 1964), s. 31.

"Pazar Günlerinin Sıkıntısı Bize Neler Söylüyor?", *Cumhuriyet*, 9 Birinci Kanun 1940, s. 3.

"Meslek Seçmek Değiştirmek Meselesi", *Cumhuriyet*, 11 Birinci Kanun 1940, s. 3.

"İnsan ve Şair: Yahya Kemal'e", *Cumhuriyet*, 15 Birinci Kanun 1940, s. 3.

"Sözün Tesiri", *Cumhuriyet*, 24 Birinci Kanun 1940, s. 3.

"Realite ve Şair", *Cumhuriyet*, 30 Birinci Kanun 1940, s. 3.

"Cinsi Terbiye Ne Şekilde Verilmeli? (Bir Ankete Verilen Cevaplar)", **Tan Gazetesi**, 21 Eylül 1940, s. 3.

"Yeni Türk Kadını ve Ruhi Münasebetleri (Beyoğlu Halkevi'nde Konferans", **CHP Halkevleri Neşriyatı Konuşmalar, Broşür 1**, Ankara Birinci Teşrin 1940, s.30-42.

"Halk Nedir? (Eminönü Halkevi'nde Konferans)", CHP Halkevleri Neşriyatı Konuşmalar, Broşür 2, Ankara Temmuz 1940, s.25-27.

"Mukaddime", (Bruhl, Levy, **Auguste Comte ve Felsefesi**, çev. Z.F.Fındıkoğlu, İstanbul 1940 içinde), s. V-IX.

1941

"Yedek Subay", *Savaş*, I/21, (15 İkincikanun 1941), s. 2 ve 16.

"Panik Nedir?", *Savaş*, 1/23, (15 Şubat 1941), s. 4.

"Subay Ahlakı", *Savaş*, I/24, (1 Mart 1941), s. 4.

"Şarkıların İfadesi", *Cumhuriyet*, 2 İkinci Kanun 1941, s. 3.

"Bergson'un Ölümü", *Cumhuriyet*, 8 İkinci Kanun 1941, s. 3.

"Heyecan ve Membaları", *Cumhuriyet*, 17 İkinci Kanun 1941, s. 3.

"Lüks ve Moda", *Cumhuriyet*, 15 Mart 1941, s. 3.

"Felsefe ve Medeniyet", *Cumhuriyet*, 24 Mart 1941, s. 3.

"İtilmiş Heyecanlar", *Cumhuriyet*, 31 Mart 1941, s. 3.

"Dil Nasıl Doğar?", *Cumhuriyet*, 8 Nisan 1941, s. 2.

"Dilin İçtimai Yahut Milli Karakteri", *Cumhuriyet*, 14 Nisan 1941, s. 2.

"Dilin Ruhi ve Manevi Karakteri", *Cumhuriyet*, 21 Nisan 1941, s. 3.

"Ömürler Nasıl Geçer?", *Cumhuriyet*, 27 Nisan 1941, s. 3.

"İnsandaki Gaddarlık", *Cumhuriyet*, 30 Nisan 1941, s. 3.

"Gaddarlık Nereden Geliyor?", *Cumhuriyet*, 3 Mayıs 1941, s. 3.

"İmtihan Kazaları", *Cumhuriyet*, 12 Mayıs 1941, s. 3.

"Hoca İmtihanı ve Devlet İmtihanları", *Cumhuriyet*, 19 Mayıs 1941, s. 3.

"Adetler ve Görenekler III", *Cumhuriyet*, 24 Mayıs 1941, s. 3.

“Acıkma ve Sevme”, *Cumhuriyet*, 1 Haziran 1941, s. 3.

“İlim Dili”, *Cumhuriyet*, 8 Haziran 1941, s. 3.

“Yazı Dili”, *Cumhuriyet*, 15 Haziran 1941, s. 3.

“Terimler Meselesi”, *Cumhuriyet*, 22 Haziran 1941, s. 3.

“Terimler Meselesinin Buhranlı Safhası 2”, *Cumhuriyet*, 29 Haziran 1941, s. 3.

“Terimler Meselesinin Halline Doğru”, *Cumhuriyet*, 7 Temmuz 1941, s. 3.

“Cinsiyet İlcası ve İffet Meselesi”, *Cumhuriyet*, 14 Temmuz 1941, s. 3.

“Kadın ve Kadınlık”, *Cumhuriyet*, 21 Temmuz 1941, s. 3.

“Bugünkü Milletler ve Ruhi Haletleri”, *Cumhuriyet*, 27 Temmuz 1941, s. 2.

“Tarih Babaları ve Dünya Görüşleri”, *Cumhuriyet*, 4 Ağustos 1941, s. 2.

“Rüya Âlemi”, Cumhuriyet, *Cumhuriyet*, 11 Ağustos 1941, s. 2.

“Şair ve Filozofların Rüyayı Sezişleri”, *Cumhuriyet*, 17 Ağustos 1941, s. 2.

“Rüyalar Neden Çabuk Unutulur?”, *Cumhuriyet*, 23 Ağustos 1941, s. 2.

“Rüyalar Nasıl Tabir Edilir?”, *Cumhuriyet*, 28 Ağustos 1941, s. 2.

“Rüya ve Mistik Dünya”, *Cumhuriyet*, 10 Eylül 1941, s. 2.

“İç Âlemi Tetkik”, *Cumhuriyet*, 14 Eylül 1941, s. 2.

“Karagöz – Genç Ruhiyatçılarımıza”, *Cumhuriyet*, 21 Eylül 1941, s. 2.

“İnsanın Yüzü”, *Cumhuriyet*, 28 Eylül 1941, s. 2.

“Mektepler Açılırken”, *Cumhuriyet*, 5 Birinci Teşrin 1941, s. 2.

“Kütle Ruhu”, *Cumhuriyet*, 12 Birinci Teşrin 1941, s. 2.

“Askerlikte Disiplin”, *Cumhuriyet*, 19 Birinci Teşrin 1941, s. 2.

“Şecaat”, *Cumhuriyet*, 27 Birinci Teşrin 1941, s. 2; *Savaş*, III/37, (Mayıs 1942), s. 7 ve 13.

“Kumanda Sanatı”, *Cumhuriyet*, 2 İkinci Teşrin 1941, s. 2.

“Edebiyat Cereyanlarımızı Anlamak İçin”, *Cumhuriyet*, 9 İkinci Teşrin 1941, s. 2.

“Onun Büyük Eseri Türk’ün Realist Dehasına Uygun Olarak Yaratıldı (10 Kasım Münasebetiyle Atatürk İçin)”, *Cumhuriyet*, 10 İkinci Teşrin 1941, s. 2.

“Dünyamız Nasıl Değişiyor?”, *Cumhuriyet*, 16 İkinci Teşrin 1941, s. 2.

“Abdülhak Şinasi Hisar ve ‘Fahim Bey’”, *Cumhuriyet*, 24 İkinci Teşrin 1941, s. 2.

“Kadın Kabiliyetlerinin İncelenmesi Zarureti”, *Cumhuriyet*, 30 İkinci Teşrin 1941, s. 2.

“Sinir Buhranları ve Kadınlık”, *Cumhuriyet*, 8 Birinci Kanun 1941, s. 2.

“Neden Yanılıyoruz?”, *Cumhuriyet*, 14 Birinci Kanun 1941, s.2.

“Kadın ve Sanat”, *Cumhuriyet*, 22 Birinci Kanun 1941, s. 2.

“Kız ve Erkek Talebeler”, *Cumhuriyet*, 28 Birinci Kanun 1941, s. 2.

“Halk Mefhumundan Ne Anlıyoruz?”, *Tasvir-i Efkâr*, 5 Şubat 1941, s. 3.

“Ruh Sıskaları”, *Tasvir-i Efkâr*, 12 Şubat 1941, s. 3.

“İlham ve Şair”, *Tasvir-i Efkâr*, 15 Şubat 1941, s. 3.

“Sokak Kazaları”, *Tasvir-i Efkâr*, 21 Şubat 1941, s. 3.

“Sokak Kazalarında Ruhi İstidat”, *Tasvir-i Efkâr*, 27 Şubat 1941, s. 3.

“Mesleklerimizi Nasıl Seçiyoruz?”, *Tasvir-i Efkâr*, 10 Mart 1941, s. 3.

“Serbest Mesleklere Kimler Girebilir?”, *Tasvir-i Efkâr*, 18 Mart 1941, s. 3.

“Serbest Mesleklere Mutlaka Hususi Kabiliyet Sahipleri mi Sülûk Eder?”, *Tasvir-i Efkâr*, 23 Mart 1941, s. 3.

“Adi ve Mukaddes Kinler”, *Tasvir-i Efkâr*, 7 Nisan 1941, s. 3.

“Mirasyediler ve İşsiz Zenginler”, *Tasvir-i Efkâr*, 16 Nisan 1941, s. 3.

“İtilmiş Heyecanlar”, *Tasvir-i Efkâr*, 1941

“Lüks ve Moda”, *Tasvir-i Efkâr*, 1941

“Heyecanlar”, *Tasvir-i Efkâr*, 1941

“Türk Çocuklarına Ne Gibi Masal ve Hikâyeler Okutmalı? (Prof. Dr. Mustafa Şekip Tunç’un Cevabı)”, **Yücel**, S. 73, (Mart 1941), s. 19.

1942

“Monogami Meselesi”, *İş ve Düşünce*, VIII/3, (1942), s. 142-145.

“Askerlikte Disiplin”, *Savaş*, III/35, (Şubat 1942), s. 3 ve15.

“Kumanda Sanatı”, *Savaş*, III/36, (Mart 1942), s. 3 ve 14.

“Türk Hamasiyatı”, *Savaş*, III/40, (Ağustos 1942), s. 3 ve 13; *Savaş*, X/126, (Ekim 1949), s. 3 ve 6 ve 14; *Savaş*, XII/137, (Eylül 1950), s. 3-4; *Savaş*, XII/147, (Temmuz 1951), s. 6.

“Evlenmek Meselesi”, *Cumhuriyet*, 4 İkinci Kanun 1942, s. 2.

“Cinsi Hayatın Terbiyesi”, *Cumhuriyet*, 11 İkinci Kanun 1942, s. 2.

“Suç ve Cinayetlerin Özüne Doğru”, *Cumhuriyet*, 18 İkinci Kanun 1942, s. 2.

“Hayatın Kıymeti ve Geçirdiği Buhran”, *Cumhuriyet*, 25 İkinci Kanun 1942, s. 2.

“Düşünülmeyen İnsanlar”, *Cumhuriyet*, 1 Şubat 1942, s. 2.

“Ordunun Kurum ve Eğitiminde Amerikan Telakkisi”, *Cumhuriyet*, 8 Şubat 1942, s. 2.

“Söz Adamları ve Laf Ebeleri”, *Cumhuriyet*, 15 Şubat 1942, s. 2.

“İş Adamları”, *Cumhuriyet*, 22 Şubat 1942, s. 2.

“Felsefe Terimlerini Nasıl Hazırladık?”, *Cumhuriyet*, 5 Nisan 1942, s. 2.

“Zamanımızda Ahlak Meselesi”, *Cumhuriyet*, 12 Nisan 1942, s. 2.

“Ansiklopedi İhtiyacı ve Ansiklopediler”, *Cumhuriyet*, 19 Nisan 1942, s. 2.

“Kader ve Kanun”, *Cumhuriyet*, 26 Nisan 1942, s. 2.

“Dilimizi Halka Doğru Yükseltmekte Birleşmek Lüzumu”, *Cumhuriyet*, 10 Mayıs 1942, s. 2.

“Beden Yapısı ve Karakter”, *Cumhuriyet*, 17 Mayıs 1942, s. 2.

“Rönesans Sanatı”, *Cumhuriyet*, 24 Mayıs 1942, s. 2.

“Yenilerin Sergisi”, *Cumhuriyet*, 31 Mayıs 1942, s. 2.

“Gençlik Nereye Gidiyor?”, *Cumhuriyet*, 7 Haziran 1942, s. 2.

“Bir Medeniyetin Sonu”, *Cumhuriyet*, 14 Haziran 1942, s. 2.

“Zamanın Fatihleri”, *Cumhuriyet*, 21 Haziran 1942, s. 2.

“İlim Bakımından Ahlak”, *Cumhuriyet*, 28 Haziran 1942, s. 2.

“Akıl Romantizmi”, *Cumhuriyet*, 5 Temmuz 1942, s. 2.

“Akıl ve Hayat”, *Cumhuriyet*, 12 Temmuz 1942, s. 2.

“Akıl ve İlim”, *Cumhuriyet*, 19 Temmuz 1942, s. 2.

“Akıl ve Sezgi”, *Cumhuriyet*, 26 Temmuz 1942, s. 2.

“Akademinin Altmışıncı Yıldönümü Münasebetiyle”, *Cumhuriyet*, 2 Ağustos 1942, s. 2.

“Sanat Sanat İçindir Davası ve Milli Şefimizin Kıymetli Direktifleri”, *Cumhuriyet*, 9 Ağustos 1942, s. 2.

“Sanatta Ferd ve Cemiyet Davası”, *Cumhuriyet*, 16 Ağustos 1942, s. 2.

“Sanatta Ahlak Davası”, *Cumhuriyet*, 23 Ağustos 1942, s. 2.

“Akılcılığın Kuvvet ve Zâfları”, *Cumhuriyet*, 30 Ağustos 1942, s. 2.

“Tecrübeciliğin Kuvvet ve Zâfları”, *Cumhuriyet*, 6 Eylül 1942, s. 2.

“Mekanik ve Organik Davaları”, *Cumhuriyet*, 13 Eylül 1942, s. 2.

“Mekanik ve Organik Davalarının Yeni Zamanda Geçirdiği Safhalar”, *Cumhuriyet*, 20 Eylül 1942, s. 2.

“Mekanik ve Organik Davalarının Kıymetleri ve Bunlardan Alınacak Dersler”, *Cumhuriyet*, 27 Eylül 1942, s. 2.

“Medeniyet ve Emniyet”, *Cumhuriyet*, 4 Birinci Teşrin 1942, s. 2.

“Eski ve Yeni Dünya Görüşlerimiz”, *Cumhuriyet*, 11 Birinci Teşrin 1942, s. 2.

“Sefalet Kalkınamaz mı?”, *Cumhuriyet*, 18 Birinci Teşrin 1942, s. 2.

“Ressamlarımız”, *Cumhuriyet*, 25 Birinci Teşrin 1942, s. 2.

“Cumhuriyet Bayramını İdrak Ederken”, *Cumhuriyet*, 29 Birinci Teşrin 1942, s. 2.

“Vatan ve Millet”, *Cumhuriyet*, 2 İkinci Teşrin 1942, s. 2.

“Devlet ve Millet”, *Cumhuriyet*, 8 İkinci Teşrin 1942, s. 2.

“Atatürk’ün İradesi”, *Cumhuriyet*, 10 İkinci Teşrin 1942, s. 2.

“Para Hırsı Karşısında Millet ve Devlet”, *Cumhuriyet*, 15 İkinci Teşrin 1942, s. 2.

“Devlet ve Terbiye”, *Cumhuriyet*, 22 İkinci Teşrin 1942, s. 3.

“Burhan Toprak’ın Epictetos Tercümesi”, *Cumhuriyet*, 30 İkinci Teşrin 1942, s. 2.

“İş Mecmuası ve Yayınları”, *Cumhuriyet*, 6 Birinci Kanun 1942, s. 2.

“Amerikan Ordusunda Maneviyat İşi Nasıl Teşkilatlandırılmıştır?”, *Cumhuriyet*, 13 Birinci Kanun 1942, s. 22.

“Amerikan Ordusunun Terbiyesinde Maneviyatın Rolü”, *Cumhuriyet*, 27 Birinci Kanun 1942, s. 2 Birinci Kanun 1942, s. 2 Birinci Kanun 1942, s. 2.

1943

“Ruhun Binbir Gecelerinden…”, *İş*, IX/33, (İkinci Kanun 1943), s. 21.

"Mehmetçik Kimdir? (İst. Üniversitesi Ord. Profesörü M. Şekip Tunç'un Anketimize Cevapları)", *Savaş*, IV/56, (1 I. Kanun 1943), s. 3; *Savaş*, X/125, (Eylül 1949), s. 2 ve 11.

"Amerikan Ordusunun Terbiyesinde Maneviyatın Rolü III", *Cumhuriyet*, 3 İkinci Kanun 1943, s. 2.

"Amerikan Ordusu Psikolojiden Nasıl İstifade Etmek İstiyordu? IV", *Cumhuriyet*, 3 İkinci Kanun 1943, s. 2.

"İnsiyaklar Bakımından İnsan Hareketlerinin İzahı", *Cumhuriyet*, 18 İkinci Kanun 1943, s. 2.

"Milli Bir Fikir Günü", *Cumhuriyet*, 21 İkinci Kanun 1943, s. 2.

"D Grupunun Resim Sergisi Karşısında", *Cumhuriyet*, 31 İkinci Kanun 1943, s. 2.

"J. J. Rousseau Tercemesi", *Cumhuriyet*, 7 Şubat 1943, s. 2.

"Boğaziçi Mehtapları", *Cumhuriyet*, 14 Şubat 1943, s. 2.

"Türk Temaşası", *Cumhuriyet*, 1 Mart 1943, s. 2.

"Yeni Zaman Felsefesinin Hakiki Kurucusu", *Cumhuriyet*, 7 Mart 1943, s. 2.

"Ruh Yapımız ve Ahlakın Mahiyeti", *Cumhuriyet*, 14 Mart 1943. s. 2.

"Milliyetçilik", *Cumhuriyet*, 21 Mart 1943, s. 2.

"Ahlaklılığın Çeşitleri ve Zamanımızın Ahlakı", *Cumhuriyet*, 28 Mart 1943, s. 2.

"Milliyet İdeali ve Topyekün Milli Terbiye", *Cumhuriyet*, 5 Nisan 1943, s. 2.

"Yeni Neslin Şairleri ve Merhamet Şiirleri", *Cumhuriyet*, 11 Nisan 1943, s. 2.

"Bugünkü Amerikan Düşüncesi ve Dünya Kurtuluşu Tasavvuru", *Cumhuriyet*, 18 Nisan 1943, s. 2.

"Üstün Irk Var mıdır?", *Cumhuriyet*, 25 Nisan 1943, s. 2.

"Bizde Kriminolojiye Aid İlk Eser ve Müellifi", *Cumhuriyet*, 2 Mayıs 1943, s. 2.

"Büyük Doktorlarımızı Tanımamız Lazımdır", *Cumhuriyet*, 9 Mayıs 1943, s. 2.

"Zekâ Nasıl İşler ve Nasıl Gelişir?", *Cumhuriyet*, 16 Mayıs 1943, s. 2.

"Kültür Sahibi Milletler Şimdiye Kadar Neden Çöktüler?", *Cumhuriyet*, 23 Mayıs 1943, s. 2.

"Türkçede İlk Ahlak Tarihi", *Cumhuriyet*, 30 Mayıs 1943, s. 2.

"İstikbal İçin Aranan Yeni Ufuklar", *Cumhuriyet*, 6 Haziran 1943, s. 2.

"Pascal'ın Düşünceleri", *Cumhuriyet*, 13 Haziran 1943, s. 2.

"Değişen Dünya İçinde Davalarımız", *Cumhuriyet*, 20 Haziran 1943, s. 2.

"Sağlığı Koruma Hassasiyeti ve Prevantoryumları", *Cumhuriyet*, 27 Haziran 1943, s. 2.

"Millet ve İnsan", *Cumhuriyet*, 4 Temmuz 1943, s. 2.

"Milli ve Askeri Ahlak", *Cumhuriyet*, 14 Temmuz 1943, s. 2.

"Şaman'ın Acısı (Şiir)", *Cumhuriyet*, 15 Ağustos 1943, s. 2.

"İlim ve Medeniyet", *Cumhuriyet*, 22 Ağustos 1943, s. 2.

"İlim Adamları ve İlim", *Cumhuriyet*, 31 Ağustos 1943, s. 2.

"İlim Adamları Nasıl İnsanlardır?", *Cumhuriyet*, 5 Eylül 1943, s. 2.

"İlim Adamı Tipleri", *Cumhuriyet*, 12 Eylül 1943, s. 2.

"İlim Adamı Olmanın Şartları", *Cumhuriyet*, 19 Eylül 1943, s. 2; Poliklinik, 133, (Temmuz 1944), s. 19-20.

"İlim ve Cumhuriyet", *Cumhuriyet*, 29 Birinci Teşrin 1943, s. 2.

"İlim ve Millet", *Cumhuriyet*, 31 Birinci Teşrin 1943, s. 2.

"Çocuk Meselesi", *Cumhuriyet*, 7 İkinci Teşrin 1943, s. 2.

"Folklorculuk Faaliyetlerimizden Trabzon ve Havalisinde Toplanmış Malzemeler", *Cumhuriyet*, 14 İkinci Teşrin 1943, s. 2.

"Spritizma Salgını", *Cumhuriyet*, 21 İkinci Teşrin 1943, s. 2.

"Spritizma Ne Suretle Bir İlim Olabilir?", *Cumhuriyet*, 28 İkinci Teşrin 1943, s. 2.

"Spritizmanın Doğumu ve Bir Din Oluşu", *Cumhuriyet*, 5 Birinci Kanun 1943, s. 2.

"Medyumlar Nasıl İnsanlardır?", *Cumhuriyet*, 12 Birinci Kanun 1943, s. 2.

"Ruhi İktidarlarımızın Hudutları", *Cumhuriyet*, 19 Birinci Kanun 1943, s. 2.

"Türkiye'de Resim", *Cumhuriyet*, 26 Birinci Kanun 1943, s. 2.

"Milli ve Askeri Ahlak", Faik Türkmen, **Milli ve Askeri Ahlak**, Askeri Liseler Neşriyatı, İst. 1943 içinde, s. 4-6.

1944

"Milli Tarihimizin Seyri İçinde Ziya Gökalp", *İş*, X/39-40, (24 İlk Teşrin 1944), s. 2-6.

"Zaman Muamması ve Zamanımız", *Büyük Doğu*, 18, (11 Şubat 1944), s. 4.

"Madde ve Ruh: 1", *Büyük Doğu*, 25, (31 Mart 1944), s. 4.

"Madde ve Ruh: 2 ", *Büyük Doğu*, 26, (7 Nisan 1944), s. 4.

"Madde ve Ruh: 3 ", *Büyük Doğu*, 27, (14Nisan 1944), s. 4.

"Madde ve Ruh: 4 ", *Büyük Doğu*, 28, (21Nisan 1944), s. 4-5.

"Madde ve Ruh: 5 ", *Büyük Doğu*, 29, (28 Nisan 1944), s. 4.

"Madde ve Ruh: 6 ", *Büyük Doğu*, 30, (5 Mayıs 1944), s. 4.

"En Gizli Iztırabımız ve Onun Tesellisi", *İşte Sanat Edebiyat*, 2, (Mart 1944), s. 2-3.

"Sabah Kuşları'nda Şükûfe Nihal", *Cumhuriyet*, 2 İkinci Kanun 1944, s. 2.

"Osmanlı Şiir Tarihi", *Cumhuriyet*, 13 İkinci Kanun 1944, s. 2.

"Rüyada Uçmak", *Cumhuriyet*, 27 İkinci Kanun 1944, s. 2.

"İnsanın İstihsaldeki Hissesi", *Cumhuriyet*, 30 İkinci Kanun 1944, s. 2.

"Akıl Hastası Tedaviye Olduğu Kadar Anlaşılmaya da Muhtaçtır", *Cumhuriyet*, 6 Şubat 1944, s. 2.

"Yalnızlık Hissi ve Yalnız Adamlar", *Cumhuriyet*, 13 Şubat 1944, s. 2.

"Zaman Meselesi ve Ölüm Korkusu", *Cumhuriyet*, 20 Şubat 1944, s. 2.

"Şiirimizin Bugünkü Istırabı", *Cumhuriyet*, 27 Şubat 1944, s. 2.

"Ahlak Bozukluğu Endişesi ve Cemiyetlerin Ahlakı", *Cumhuriyet*, 5 Mart 1944, s. 2.

"İtaat ve İtaatçilik", *Cumhuriyet*, 12 Mart 1944, s. 2.

“Felsefenin Rüyası ve Kendine Gelişi”, *Cumhuriyet*, 19 Mart 1944, s. 2.

“Şiir ve Şair: Yahya Kemal”, *Cumhuriyet*, 26 Mart 1944, s. 2.

“Hakikat Yürüyor (Latin Harfleri için Arab dünyasında çıkan münakaşa münasebetiyle)”, *Cumhuriyet*, 2 Nisan 1944, s. 2.

“Tarihimizin Ruhi Bir Tahlili”, *Cumhuriyet*, 9 Nisan 1944, s. 2.

“Avrupa Medeniyeti ve Dünyanın Selameti”, *Cumhuriyet*, 16 Nisan 1944, s. 2.

“Filozoflar Deliliği Nasıl Görüyorlar?”, *Cumhuriyet*, 23 Nisan 1944, s. 2.

“Avrupa Medeniyeti ve İçtimai Muvazene”, *Cumhuriyet*, 30 Nisan 1944, s. 2.

“Avrupa Medeniyeti ve İnsan Fikri”, *Cumhuriyet*, 7 Mayıs 1944, s. 2.

“Roman Saltanatı ve Kadın Romancılarımız”, *Cumhuriyet*, 14 Mayıs 1944, s. 2.

“Kadın ve Erkek Münasebetleri Meselesi”, *Cumhuriyet*, 21 Mayıs 1944, s. 2.

“Samimiliğin Sırları”, *Cumhuriyet*, 28 Mayıs 1944, s. 2.

“Felsefenin Talihi ve Yüksek Terbiye”, *Cumhuriyet*, 4 Haziran 1944, s. 2.

“Kıymetlerin Kaynağı ve Değeri Meselesi”, *Cumhuriyet*, 11 Haziran 1944, s. 2.

“Tabiat, Tarih ve Ahlak Nasıl Bir Yolculuk Âleminde”, *Cumhuriyet*, 18 Haziran 1944, s. 2.

“Jean Jacques Rousseau ve Emil”, *Cumhuriyet*, 25 Haziran 1944, s. 2.

“Modern Dünya ve Dogmatik Din”, *Cumhuriyet*, 2 Temmuz 1944, s. 2.

“İnsanlığa Hizmet Arzusu ve Hüsranları”, *Cumhuriyet*, 9 Temmuz 1944, s. 2.

“Kültür Kalkınmamızda Örnek Olacak Bir Hadise (Freud’un ‘Hayatım ve Psikanaliz’ adlı eserinin tercümesi münasebetiyle)”, *Cumhuriyet*, 16 Temmuz 1944, s. 2.

“Gazetecilik Modası”, *Cumhuriyet*, 23 Temmuz 1944, s. 2.

“Kısa Sözler”, *Cumhuriyet*, 30 Temmuz 1944, s. 2.

“Küçük Bir Mukayese”, *Cumhuriyet*, 6 Ağustos 1944, s. 2.

“Baudelaire Hayranlığı”, *Cumhuriyet*, 13 Ağustos 1944, s. 2.

“Şairlik Hali”, *Cumhuriyet*, 20 Ağustos 1944, s. 2.

“Yeni Bir Millet Yaratılıyor”, *Cumhuriyet*, 27 Ağustos 1944, s. 2.

“Kısa Sözler”, *Cumhuriyet*, 3 Eylül 1944, s. 2.

“Tabiat ve Medeniyet Çatışmaları”, *Cumhuriyet*, 10 Eylül 1944, s. 2.

“Yazı ve Karakter”, *Cumhuriyet*, 24 Eylül 1944, s. 2.

“Gök, Yıldızlar ve İnsanların Kaderi”, *Cumhuriyet*, 1 Birinci Teşrin 1944, s. 2.

“İnsanların Elleri ve Kaderleri”, *Cumhuriyet*, 8 Birinci Teşrin 1944, s. 2.

“Okullar Açılırken”, *Cumhuriyet*, 15 Birinci Teşrin 1944, s. 2.

“Istırab ve Saadet”, *Cumhuriyet*, 24 Birinci Teşrin 1944, s. 2.

“Milli Hissin Doğurduğu Cumhuriyet Türkiyesi”, *Cumhuriyet*, 29 Birinci Teşrin 1944, s. 2.

“Ölümü Aratan Musallat Istırablar”, *Cumhuriyet*, 5 İkinci Teşrin 1944, s. 2.

“Atatürk’ü Düşünürken: Hayatiyetimizin Büyük Timsali”, *Cumhuriyet*, 10 İkinci Teşrin 1944, s. 2.; “Hayatiyetimizin Büyük Timsali”, *Kemalizm*, VII/73, (Ağustos 1968), s. 11.

“Sinirlilik Halleri ve Alametleri”, *Cumhuriyet*, 12 İkinci Teşrin 1944, s. 2.

“Şiddetli ve Sürekli Huzursuzluklar”, *Cumhuriyet*, 19 İkinci Teşrin 1944, s. 2.

“Karar Verme ve Yaşamayı Bilemeyenler”, *Cumhuriyet*, 26 İkinci Teşrin 1944, s. 2.

“Kendilerine En Çok İnananlar”, *Cumhuriyet*, 3 Birinci Kanun 1944, s. 2.

“Hakikatte her şeyin Madde Olduğu İddiası”, *Cumhuriyet*, 10 Birinci Kanun 1944, s. 2.

“İnsan Beyni ve Elektrik Dalgaları”, *Cumhuriyet*, 17 Birinci Kanun 1944, s. 2.

“Söz ve Onun Kıymet ve Kudreti”, *Cumhuriyet*, 24 Birinci Kanun 1944, s. 2.

“Yazı ve Onun Kıymet ve Kudreti”, *Cumhuriyet*, 31 Birinci Kanun 1944, s. 2.

“Şair ve Şiir Dünyası”, *Görüşler*, 1944, s.9.

“Önsöz”, (Freud, Sigmund, **Hayatım ve Psikanaliz**, çev. Selmin Evrim, İnsel Kitabevi, İstanbul 1944 içinde), s. 3-13.

“Ruh Yapımız ve Onun Tipleri Bakımından Ahlak”, **Üniversite Konferansları 1942-1943**, Kenan Matbaası 1944 içinde), s. 252-263.

1945

“Maddeden Hayata Geçiş (İnceleme)”, *Büyük Doğu*, Birinci Devre/1, (2 Kasım 1945), s. 6.

“Hayat Yapısı (İnceleme)”, *Büyük Doğu*, Birinci Devre/2, (9 Kasım 1945), s. 6.

“Okuma ve Onun Kıymet ve Kudreti”, *Cumhuriyet*, 7 İkinci Kanun 1945, s. 2.

"Susma ve Onun Kıymet ve Kudreti”, *Cumhuriyet*, 14 İkinci Kanun 1945, s. 2.

"Saadetin Düşmanları”, *Cumhuriyet*, 21 İkinci Kanun 1945, s. 2.

"İnsan Hayatının Esaslı ve İğreti Nimetleri”, *Cumhuriyet*, 28 İkinci Kanun 1945, s. 2.

“Kadınlığın Hâkim Meyli ve Müşterek Ruhu”, *Cumhuriyet*, 4 Şubat 1945, s. 2.

“Birbirimizi İdare Etmek Sanatı”, *Cumhuriyet*, 11 Şubat 1945, s. 2.

“Ateş”, *Cumhuriyet*, 18 Şubat 1945, s. 2.

“Tenlerine ve Çıkarlarına Yapışık İnsanlar”, *Cumhuriyet*, 25 Şubat 1945, s. 2.

“İngiliz Karakteri”, *Cumhuriyet*, 4 Mart 1945, s. 2.

“Nesirleşen Şiirlerin Acaba’sı”, *Cumhuriyet*, 11 Mart 1945, s. 2.

“Yeni Nesil Şairlerimizde Şairlik ve Veliliğin Birleşme Temayülleri”, *Cumhuriyet*, 18 Mart 1945, s. 2.

“Gülmek ve Kaynakları: Cemal Nadir’e”, *Cumhuriyet*, 25 Mart 1945, s. 2.

“Komik Şeylere Gülme ve Gülünçlük Meselesi”, *Cumhuriyet*, 1 Nisan 1945, s. 2.

“Gülme Dili ve Onun Mana ve Kaynağı”, *Cumhuriyet*, 8 Nisan 1945, s. 2.

“Bergson’un Gülme Nazariyesine Dair”, *Cumhuriyet*, 15 Nisan 1945, s. 2.

“İftihar Edilecek Bir Resim Sergisi”, *Cumhuriyet*, 22 Nisan 1945, s. 2.

“Bergson’a Göre Sanat ve Sanat Adamı”, *Cumhuriyet*, 6 Mayıs 1945, s. 2.

“Madde İle Ruh Arasında Sallanan Dünyamız”, *Cumhuriyet*, 20 Mayıs 1945, s. 2.

“Milli Menfaatlerin Mahiyet ve Hududu”, *Cumhuriyet*, 27 Mayıs 1945, s. 2.

“Ne Diyorlar Kaygısı”, *Cumhuriyet*, 3 Haziran 1945, s. 2.

“Çocuk Ruhu Muamması ve Yeni Bir Çocuk Mecmuası”, *Cumhuriyet*, 10 Haziran 1945, s. 2.

“İngiliz Pedagoji Bülteni”, *Cumhuriyet*, 17 Haziran 1945, s. 2.

“Türkçemizde Yeni Bir Nesir Havası”, *Cumhuriyet*, 24 Haziran 1945, s. 2.

“Şair Tecrübesi ve Onun Dünyası”, *Cumhuriyet*, 4 Temmuz 1945, s. 2.

“Vücud Yapısının Güdüm ve Önemi”, *Cumhuriyet*, 15 Temmuz 1945, s. 2.

“Paul Valery’nin Ölümü”, *Cumhuriyet*, 29 Temmuz 1945, s. 2.

“İçtimail Adalete Doğru”, *Cumhuriyet*, 5 Ağustos 1945, s. 2.

“İki Siyaset”, *Cumhuriyet*, 19 Ağustos 1945, s. 2.

“Yarınki Felsefe (Bir Ankete Verilen Cevaplar)”, **Tasvir**, 10 Haziran 1945; (Bir Ankete Verilen Cevaplar), **İş**, 46, (1945), s. 27-31.

1946

“Zekâ ve Kâinat (İnceleme)”, *Büyük Doğu*, Birinci Devre/10, (4 Ocak 1946), s. 6.

“Çalışma ve Deha (İnceleme)”, *Büyük Doğu*, Birinci Devre/11, (11 Ocak 1946), s. 6.

“Şüphe ve İman (İnceleme)”, *Büyük Doğu*, Birinci Devre/12, (18 Ocak 1946), s. 6.

“Şiir ve Fikir (İnceleme)”, *Büyük Doğu*, Birinci Devre/17, (22 Şubat 1946), s. 6.

“Şiirin Macerası (İnceleme)”, *Büyük Doğu*, Birinci Devre/21, (22 Mart 1946), s. 6.

“Sanat Dünyası (İnceleme)”, *Büyük Doğu*, Birinci Devre/24, (12 Nisan 1946), s. 6.

“Taşkınlık ve Soğukkanlılık (İnceleme)”, *Büyük Doğu*, Birinci Devre/25, (19 Nisan 1946), s. 6.

“Aksiyon”, *Büyük Doğu*, Birinci Devre/26, (26 Nisan 1946), s. 3.

“Madde ve Ruh (İnceleme)”, *Büyük Doğu*, Birinci Devre/35, (28 Haziran 1946), s. 6.

“Bugünün Atomu (İnceleme)”, *Büyük Doğu*, Birinci Devre/36, (5 Temmuz 1946), s. 6.

“Kâinat Yapısı (İnceleme)”, *Büyük Doğu*, Birinci Devre/37, (12 Temmuz 1946), s. 6.

“Aynştayn ve Kâinatın Yapısı (İnceleme)”, *Büyük Doğu*, Birinci Devre/38, (19 Temmuz 1946), s. 6.

“Aynştayn Bize Ne Kazandırdı? (İnceleme)”, *Büyük Doğu*, Birinci Devre/39, (26 Temmuz 1946), s. 6.

“Dünyamızın Sonu (İnceleme) ”, *Büyük Doğu*, Birinci Devre/40, (2 Ağustos 1946), s. 6.

“Bugünkü Dünya Olaylarına Psikolojik Bir Bakış”, *Savaş*, VII/93, (Ocak 1947), s. 3 ve 10.

“Bugünkü Silahlara Psikolojik Bir Bakış”, *Savaş*, VII/94, (Şubat 1947), s. 2 ve 11.

“Manevi Hayatımız”, *Savaş*, VIII/95, (Mart 1947), s. 2 ve 13.

“Ön Söz”, *Savaş*, VIII/95, (Mart 1947), s. 12-13.

“Panik Nedir?”, *Savaş*, VIII/96, (Nisan 1947), s. 2 ve 12.

“Ahlak Piyasasında Kriz”, *Savaş*, VIII/97, (Mayıs 1947), s. 2 ve 13; “Ahlak Piyasasında Kriz (Dünya Gençliğinde Ahlak Krizi Var mı?”, *Savaş*, XII/142, (Şubat 1951), s. 8-9 ve 12; “Bunalının Moral Etkileri (Dünya Gençliğinde Ahlak Krizi Var mı?)”, *Savaş*, XII/143, (Mart 1951), s. 8-9 ve 13.

“Gençlerin Şiirleri”, *Savaş*, VIII/98, (Haziran 1947), s. 2 ve 13; *Savaş*, XII/138, (Ekim 1950), s. 4 ve 7.

“Eski Aileden Yeni Aileye”, *Aile*, I/1, (İlkbahar 1947), s. 12-14.

“Hürriyet Modası Geçer mi?”, *Siyasi İlimler Mecmuası*, Ankara, S.185, (Ağustos 1946), s. 242-244; “Hürriyetin Modası Geçer mi?”, *Cumhuriyet*, 8 Eylül 1946, s. 2.

“Terbiye İnkılâpçılarımızdan İhsan Sungur”, *Cumhuriyet*, 30 Haziran 1946, s. 2.

“Cinsiyet Meselesi”, *Cumhuriyet*, 7 Temmuz 1946, s. 2.

“Cinsiyet Meselesinin Bir İlim Oluşu”, *Cumhuriyet*, 28 Temmuz 1946, s. 2.

“İnsan Varlığının Mükemmelliği Gururu”, *Cumhuriyet*, 4 Ağustos 1946, s. 2.

“Görünüşlerin Kıymeti ve Onların Ötesindeki Âlemin Ehemmiyeti”, *Cumhuriyet*, 11 Ağustos 1946, s. 2.

“Hatıralar Âlemi”, *Cumhuriyet*, 18 Ağustos 1946, s. 2.

"Yalan ve Yalana Benzeyen Hafıza Heyecanları”, *Cumhuriyet*, 28 Ağustos 1946, s. 2.

“Münevverlerimiz ve Münevverlik Meselesi”, *Cumhuriyet*, 1 Eylül 1946, s. 2.

“Ölmek ve Öldürmek”, *Cumhuriyet*, 15 Eylül 1946, s. 2.

“Altının Sırrı”, *Cumhuriyet*, 22 Eylül 1946, s. 2.

“Büyük Sanatkâr ve Büyük Münekkid”, *Cumhuriyet*, 29 Eylül 1946, s. 2.

“Devamlı Olmak İsteyen Siyaset Yolu”, *Cumhuriyet*, 6 Ekim 1946, s. 2.

“Anıtlarımızı Ölmezliğe Kavuşturan Eser”, *Cumhuriyet*, 13 Ekim 1946, s. 2.

“İlham’a Dair”, *Cumhuriyet*, 20 Ekim 1946, s. 2.

“İlim Şuurunun Safhaları”, *Cumhuriyet*, 3 Kasım 1946, s. 2.

“Şahitliğin Güç Durumları”, *Cumhuriyet*, 1 Aralık 1946, s. 2.

“Normal ve Marazi Meselesi”, *Cumhuriyet*, 29 Aralık 1946, s. 2.

1947

“Harbin Meydana Çıkarttığı Psikolojik Hareketler”, *Cumhuriyet*, 5 Ocak 1947, s. 2.

“Ruh Hastalıklarında Ahlak Duygusu”, *Cumhuriyet*, 12 Ocak 1947, s. 2.

“Hayvan ve İnsan Cemiyetlerinin Mukayesesinden Çıkan Dersler”, *Cumhuriyet*, 19 Ocak 1947, s. 2.

“Hayat ve Ruhunu Arayan İnsan”, *Cumhuriyet*, 26 Ocak 1947, s. 2.

“Kutluluk Duygusu”, *Cumhuriyet*, 2 Şubat 1947, s. 2.

“Duygularımızın Bir Şifresi”, *Cumhuriyet*, 9 Şubat 1947, s. 2.

“İhmal Edilen Yaratıcılık Kaynakları”, *Cumhuriyet*, 16 Şubat 1947, s. 2.

“Ahlakın Kaynakları”, *Cumhuriyet*, 23 Şubat 1947, s. 2.

“Vezin ve Kafiye Meselesi”, *Cumhuriyet*, 2 Mart 1947, s. 2.

“Resmi Anlamanın Güçlüğü”, *Cumhuriyet*, 9 Mart 1947, s. 2.

“Kültür Mirasları”, *Cumhuriyet*, 16 Mart 1947, s. 2.

"Bugünün Dünyası", *Cumhuriyet*, 23 Mart 1947, s. 2.

"Bir Davul Virtüözü", *Cumhuriyet*, 30 Mart 1947, s. 2.

"Kadınlarımız", *Cumhuriyet*, 6 Nisan 1947, s. 2.

"Aşk ve Rabia Hatun", *Cumhuriyet*, 13 Nisan 1947, s. 2.

"Fransız İlminin Büyük Bir Kaybı", *Cumhuriyet*, 20 Nisan 1947, s. 2.

"Pierre Janet'nin Ruhiyatta Açmış Olduğu Çığır", *Cumhuriyet*, 27 Nisan 1947, s. 2.

"Beş Şehir", *Cumhuriyet*, 4 Mayıs 1947, s. 2.

"Zamanla Mekân Konuşuyor", *Cumhuriyet*, 11 Mayıs 1947, s. 2.

"Komedi İle Trajedi Konuşuyor", *Cumhuriyet*, 18 Mayıs 1947, s. 2.

"Sanatla Tenkid Konuşuyor", *Cumhuriyet*, 25 Mayıs 1947, s. 2; "Sanat-Tenkit Arasında", Türk Edebiyatı, 396, (Ekim 2006), s. 22-23.

"Varlıkla Hiçlik Konuşuyor", *Cumhuriyet*, 1 Haziran 1947, s. 2.

"Felsefe ile İlim Konuşuyor", *Cumhuriyet*, 8 Haziran 1947, s. 2.

"Erkekle Kadın Konuşuyor", *Cumhuriyet*, 15 Haziran 1947, s. 2.

"Genç ile İhtiyar Konuşuyor", *Cumhuriyet*, 22 Haziran 1947, s. 2.

"Ölüm ile Dirim Konuşuyor", *Cumhuriyet*, 29 Haziran 1947, s. 2.

"İnsan ile Şeytan Konuşuyor", *Cumhuriyet*, 6 Temmuz 1947, s. 2.

"İnsan ile Hayvan Konuşuyor", *Cumhuriyet*, 18 Temmuz 1947, s. 2.

"İnsan ile Tabiat Konuşuyor", *Cumhuriyet*, 31 Temmuz 1947, s. 2.

"Taassub ile Müsamaha", *Cumhuriyet*, 23 Ağustos 1947, s. 2.

"Tarih Karşısında Anadolu", *Cumhuriyet*, 28 Ağustos 1947, s. 2.

"Doğu ile Batı", *Cumhuriyet*, 4 Eylül 1947, s. 2.

"Kuvvet ile Politika", *Cumhuriyet*, 11 Eylül 1947, s. 2.

"İki Ben Arasında", *Cumhuriyet*, 18 Eylül 1947, s. 2.

"Okuyucu ile Şair Arasında", *Cumhuriyet*, 25 Eylül 1947, s. 2.

"Ferd ile Cemiyet Arasında", *Cumhuriyet*, 6 Ekim 1947, s. 2.

"Madde ile Ruh Arasında", *Cumhuriyet*, 20 Ekim 1947, s. 2.

"Bergson'un Felsefesi", (Bergson, H., Yaratıcı Tekâmül, (çev. M.Ş.Tunç), MEB Yay., İst. 1947 içinde), s. VIII-IX.

1948

"Liselerde Felsefe Öğretimi Hakkında Bir Muhtıra", *Bilgi*, I/9, (01.02.1948), s. 7-13.

"İlk Öğretmenler ve Münazaraları", *Bilgi*, I/10, (16.03.1948), s. 31-35.

"Dil Meselemiz", *Bilgi*, II/19, (01.12.1948), s. 18-20; "Dil Meselemiz", *İş*, XV/89, (1949), s. 46-48.

"Şuur ve Hürriyet", *Zeytindalı*, İstanbul 1, (21.01.1948), s. 4-14.

"Adet ve Teknik", *Cumhuriyet*, 11 Nisan 1948, s. 2.

“Çalışma Tabii Bir Şey midir?”, *Cumhuriyet*, 18 Nisan 1948, s. 2.

“Fikirler Nasıl Doğar?”, *Cumhuriyet*, 25 Nisan 1948, s. 2.

“Çocuk Altı Yaşında Mektebe Başlayabilir mi?”, *Cumhuriyet*, 2 Mayıs 1948, s. 2.

“Yeni Doğan Çocukta Zeka Nasıl Olgunlaşıyor?: Annelere”, *Cumhuriyet*, 9 Mayıs 1948, s. 2.

“Milletlerarasındaki Anlaşamamazlık Meselesi”, *Cumhuriyet*, 16 Mayıs 1948, s. 2; “Milletlerarası Anlaşmazlıklara Dair”, *Siyasi İlimler Mecmuası*, 18/206, (Mayıs 1948), s. 58-61.

“Din Meselesinin Uyanması”, *Cumhuriyet*, 23 Mayıs 1948, s. 2.

“Zamanımız Nasıl Bir Din Kültürüne Muhtaçtır?”, *Cumhuriyet*, 30 Mayıs 1948, s. 2.

“Dünyamızın Bugünkü Halini Doğuran Derin Sebepler”, *Cumhuriyet*, 6 Haziran 1948, s. 2; “Dünyanın Bugünkü Hali”, *Siyasi İlimler Mecmuası*, XVIII/209, (Ağustos 1948), s. 196-199.

“Dilimizin Geçirmekte Olduğu İç Mücadele”, *Cumhuriyet*, 13 Mayıs 1948, s. 2.

“Yabancı Kelime Düşmanlığı Ne Dereceye Kadar Söker”, *Cumhuriyet*, 20 Haziran 1948, s. 2.

“Edebiyat Dili, Dehasını Herhangi Bir Davaya Feda Edebilir mi?”, *Cumhuriyet*, 27 Haziran 1948, s. 2.

“Dil Bahsinde Er Geç Tutulacak Yol”, *Cumhuriyet*, 4 Temmuz 1948, s. 2.

“Liselerimizin Kalkınması İçin Mühim Bir Eser”, *Cumhuriyet*, 11 Temmuz 1948, s. 2.

“İslam Sanatı”, *Cumhuriyet*, 18 Temmuz 1948, s. 2; *Siyasi İlimler Mecmuası*, Ankara 18/208, (Temmuz 1948), s. 189-192.

“Rus Ruhunun Muamması”, *Cumhuriyet*, 25 Temmuz 1948, s. 2.

“Hürriyet ve İhtilaf”, *Cumhuriyet*, 1 Ağustos 1948, s. 2.

“Şuurlu Medeniyetin Başlıca Hadimleri”, *Cumhuriyet*, 15 Ağustos 1948, s. 2.

“İçki Meselesi”, *Cumhuriyet*, 22 Ağustos 1948, s. 2.

“Kahve ve Alkol”, *Cumhuriyet*, 29 Ağustos 1948, s. 2.

“Taun ve Alkol”, *Cumhuriyet*, 5 Eylül 1948, s. 2.

“İçen ve İçmeyen Milletler”, *Cumhuriyet*, 12 Eylül 1948, s. 2.

“Ahmet Hamdi Tanpınar ve Abdullah Efendi’nin Rüyaları”, *Cumhuriyet*, 19 Eylül 1948, s. 2.

“İçki Meselesi Üzerinde Bir Vakfe Daha”, *Cumhuriyet*, 3 Ekim 1948, s. 2.

“Türk Hekimlik Terimleri Üzerine Bir Deneme”, *Cumhuriyet*, 10 Ekim 1948, s. 2.

“Muallimler Birliğinin Dil Kongresi Münasebetiyle”, *Cumhuriyet*, 21 Ekim 1948, s. 2.

“Ruhi Baskılar”, *Cumhuriyet*, 24 Ekim 1948, s. 2.

“Hezeyan Fikir ve Hareketler”, *Cumhuriyet*, 31 Ekim 1948, s. 2.

“Ruh Hastalarının Kendi Hallerine Karşı Durumları”, *Cumhuriyet*, 7 Kasım 1948, s. 2.

“Ruh Sağlığı”, *Cumhuriyet*, 17 Kasım 1948, s. 2.

“Çiçek Salgını Ötesinde”, *Cumhuriyet*, 22 Kasım 1948, s. 2.

“Mülkiyet Meselesi”, *Cumhuriyet*, 27 Kasım 1948, s. 2; *Türk Ekonomisi*, 65, (Kasım 1948), s. 274-275.

“Yeni Bir Kafa ile Yeni Bir Dünyaya Doğru”, *Cumhuriyet*, 6 Aralık 1948, s. 2.

“Demokrasi Hareketlerine Takaddüm Eden Uyanış”, *Cumhuriyet*, 12 Aralık 1948, s. 2.

“Kin Oyunu”, *Cumhuriyet*, 21 Aralık 1948, s. 2.

1949

“Descartes Kongresine Hitap”, *İş*, XII/54-56, (1949), s. 61-63; Bilgi, XI/132, (Mart 1958), s. 16-17. (Descartes Kongresine Hitab 1937’de Descartes Kongresi’ne iştirak eden M. Şekip Kongreye bir hitapta bulunmuştur. Fransızca aslı İş Mecmuası’nın 13. sayısında intişar eden bu güzel hitabın Safa Şevket tarafından yapılan tercümesidir).

“Ernest Von Aster Hakkında İntibalar”, *İş*, XV/91-93, (1949), s. 99.

“Dehâ Meselesi”, *Cumhuriyet*, 4 Ocak 1949, s. 2.

“Edebiyatta Karakter”, *Cumhuriyet*, 12 Ocak 1949, s. 2.

“Şahsiyet ve İstikbali”, *Cumhuriyet*, 22 Ocak 1949, s. 2.

“Memleketimizde Yapılan İlk Kriminolojik İstatistik”, *Cumhuriyet*, 3 Şubat 1949, s. 2.

“İrade Bozukluk ve Garabetleri”, *Cumhuriyet*, 15 Şubat 1949, s. 2.

“Üniversitelerin Bünye ve Fonksiyonları”, *Cumhuriyet*, 18 Mayıs 1949, s. 2.

“Onlar’ın Sergisi”, *Cumhuriyet*, 25 Mayıs 1949, s. 2.

“Fen’de, İlimden Ayrı, Ona Üstün Bir Şey mi Var?”, *Cumhuriyet*, 6 Haziran 1949, s. 2.

“İlim, Kültür ve Medeniyet”, *Cumhuriyet*, 16 Haziran 1949, s. 2.

“Asrî Hayat Ne Demektir?”, *Cumhuriyet*, 29 Haziran 1949, s. 2.

1950

“Şemsettin Günaltay’a Açık Mektup (210 Öğretmen İçin)”, *Bilgi*, IV/33, (Ocak1950), s. 1-3.

“Birlik Toplantısı (Rapor)”, *Bilgi*, IV/39, (Temmuz 1950), s. 8-10.

“Zaman ve Istırap”, *Büyük Doğu*, Altıncı Yıl/28, (29 Eylül 1950), s. 13.

“Siyasette İrade”, *Cumhuriyet*, 15 Şubat 1950, s. 2.

“Genç Bir Ressamımızın Sergisi Münasebetiyle”, *Cumhuriyet*, 21 Mart 1950, s. 2.

“Zamanımızın Put Yaratma Temayülleri”, *Cumhuriyet*, 29 Mart 1950, s. 2.

“Resme de Sirayet Eden İdeoloji Salgını”, *Cumhuriyet*, 7 Nisan 1950, s. 2.

“Yirmi Yıllık Bir Resim Hayatının Sergisi”, *Cumhuriyet*, 22 Nisan 1950, s. 2.

“Cemal Yeşil’in ‘Rubailer’i ve Arkasındaki Felsefe”, *Cumhuriyet*, 1 Mayıs 1950, s. 2.

“Şehir ve Medeniyet”, *Cumhuriyet*, 11 Aralık 1950, s. 2.

“Tarih ve Felsefe”, *Cumhuriyet*, 18 Aralık 1950, s. 2.

1951

“İçtimai ve Ferdi Hafıza”, *Bilgi*, V/48, (01 Nisan 1951), s. 1-5.

“Türkiye’de Ahlak Meselesi”, *Bilgi*, V/50, (01.06.1951), s. 2-5.

“Dil Davası Etrafında Tenkitler”, *Bilgi*, V/53, (01 Eylül 1951), s. 8 ve 15.

“Dil Meselesi Etrafında”, *Bilgi*, V/54, (01 Ekim 1951), s. 6 ve 15.

“Yeni Teşkilat Kanunu Projesi Münasebetiyle”, *Bilgi*, 56, (01.12.1951), s. 3-5.

“Kahramanlıklarımız”, *Savaş*, XII/148, (Ağustos 1951), s. 9.

“Yiğitlik Ruhu”, *Savaş*, XII/149, (Eylül 1951), s. 9.

“Türk Resim Sanatı Nereye Gidiyor?”, *Cumhuriyet*, 16 Şubat 1951, s. 2.

“Ord. Prof. Mustafa Şekip Tunç’un Cevabı (Aynı sayıda Ali Nüzhet Göksel’in “Niçin Okumuyoruz?” başlıklı yazısına verilen cevaptır. Bkz. sayfa 11-12)”, **Bilgi,** V/52, (01.08.1951), s. 7.

1952

“Dünya ve Bizim Dünyamız”, *Bilgi*, 58, (01.02.1952), s. 1-3.

“Yalnız İnsan”, *Bilgi*, 59, (01 Mart 1952), s. 3.

“Veraset ve Terbiye”, *Bilgi*, 60, (01 Nisan 1952), s. 1.

“Türk Dili Tecrübe Tahtası Olamaz”, *Bilgi*, 61, (01 Mayıs 1952), s. 1.

“Maarifimizin Demokrasiye Göre Yeniden Ayarlanması Meselesi”, *Bilgi*, 62, (01 Haziran 1952), s. 1-2.

“Özdil Teranesi”, *Bilgi*, 63 , (01 Temmuz 1952), s. 1-2.

“Ahlak Tarihi: Kitap 1, 2, 3. (Kitap Tanıtım)”. *Bilgi*, 63, (01 Temmuz 1952), s. 14-16.

“Dil Devrimcilerinin Fobileri”, *Bilgi*, 64-65, (Ağustos- Eylül 1952), s. 1.

“Profesör Albert Gabriel’e Hitabe”, *Bilgi*, 64/65, (Ağustos-Eylül 1952), s. 2 ve 16….??

“Çocuk Muhayyilesi”, *Bilgi*, 66, (Ekim 1952), s. 1-2.

“Tarihin İçtimai Gidişi”, *Bilgi*, 67, (Kasım 1952), s. 1-3.

“Prof. Şekip Tunç Raporu”, *İş,* XVIII/131, (1952), s. 91-99.

“Felsefe ve Hamasiyat: Askeri Edebiyat”, *Yeni Sabah*, (8.12.1951); *Savaş*, XIII/161, (Eylül 1952), s. 2-3; “Askeri Edebiyat”, *Savaş,* XIII/163, (Kasım 1952), s. 6-7 ve 17.

1953

“Kültür Akışları”, *Bilgi*, 69 , (1 Ocak 1953), s. 1-2.

“Din İhtiyacı ve Terbiyesi”, *Bilgi*, 71 , (Mart 1953), s. 1-2.

“Fethi Kutlayan Mutlu Bir Eser”, *Bilgi*, 73, (Mayıs 1953), s. 1-2.

“Tasavvuf ve Mutasavvıflar”, *Bilgi*, 74, (Haziran 1953), s. 1-2.

“Tabiat Âlemi ve İnsan Dünyası (Konferans)”, *Bilgi*, 75, (Temmuz 1953), s. 5-14.

“Müşahhas İnsan ve Bünyesi (Konferans)”, *Bilgi*, 76, (Ağustos 1953), s. 5-8.

“Müşahhas İnsan ve Onun Dünyası”, *Bilgi*, 77, (Eylül 1953), s. 3-9.

“Şekip Tunç’un Mektubu ve Şiirleri (Özel Sayı Münasebetiyle)”, *Bilgi*, 79, (Ekim 1953), s. 9.

“Aksiyon Felsefesi Bakımından Politika”, *Türk Düşüncesi*, I/1, (1 Aralık 1953), s. 10-12.

1954

"Doğu - Batı İhtilafı (İnceleme)", *Büyük Doğu*, Sekizinci Devre/1, (7 Mayıs 1954), s. 8.

"H. Mercan'ın Sergisi (Resim)", *Büyük Doğu*, Sekizinci Devre/2, (14 Mayıs 1954), s. 6.

"Doğu - Batı İhtilafı-2 (İnceleme)", *Büyük Doğu*, Sekizinci Devre/2, (14 Mayıs 1954), s. 8.

"Doğu - Batı İhtilafı: Netice (İnceleme)", *Büyük Doğu*, Sekizinci Devre/3, (21 Mayıs 1954), s. 8.

"Ruh Nerede: Amipler (İnceleme)-I", *Büyük Doğu*, Sekizinci Devre/4, (28 Mayıs 1954), s. 8.

"Ruh Nerede: Beyin (İnceleme)-II", *Büyük Doğu*, Sekizinci Devre/5, (4 Haziran 1954), s. 6.

"Ruh Nerede: İcat (İnceleme)-III", *Büyük Doğu*, Sekizinci Devre/6, (11 Haziran 1954), s. 6.

"Ruh Nerede: Ruh, Beden, Sanat (İnceleme)-IV", *Büyük Doğu*, Sekizinci Devre/7, (18 Haziran 1954), s. 6.

"Ruh Nerede - (İnceleme) Netice", *Büyük Doğu*, Sekizinci Devre/8, (25 Haziran 1954), s. 6.

"Madde (Felsefe)", *Büyük Doğu*, Sekizinci Devre/9, (2 Temmuz 1954), s. 6.

"Dünyanın Sonu (Felsefe)", *Büyük Doğu*, Sekizinci Devre/10, (9 Temmuz 1954), s. 7.

"Muhafazakârlık ve Liberallik", *Türk Düşüncesi*, I/2, (1 Ocak 1954), s. 88-92.

"Eski, Orta ve Yeni Zamanlarda İlim Telakkisi", *Türk Düşüncesi*, I/4, (1 Mart 1954), s. 250-254; "İlim Telakkisi'nin Eski, Orta ve Yeni Zaman Çizgisindeki Esaslı Değişmeleri", *Türk Kadını*, VII/78, (00.11.1972), s. 24-25.

"Kişinin Değeri", *Türk Düşüncesi*, II/9, (1 Ağustos 1954), s. 162-165.

1955

"Şuurlu Bir Milliyet Kültür Saygısıyla Yaşar" *Türk Yurdu*, 249, (Ekim 1955), s. 241-244.

"Eski İlim ve Yeni İlim", *Türk Yurdu*, 250, (Kasım 1955), s. 321-325.

"Sanat Fonksiyonu ve Mahiyeti", *Türk Yurdu*, 251, (Aralık 1955), s. 403-407.

1956

"Prof. A. Gabriel İçin", *Bilgi*, 116, (Kasım 1956), s. 6 ve 18.

"Din Konusu (Din konusunda yapılan bir ropörtaj)", *Din Yolu*, I/1, (15 Mart 1956), s. 5-6.

"Din Hayatının Dün ve Bugünü I", *Din Yolu*, I/3, (5 Nisan 1956), s. 10.

"Din Hayatının Dün ve Bugünü II", *Din Yolu*, I/4, (12 Nisan 1956), s. 10-11.

"Din Yolunda Görünürden Görünmeze", *Din Yolu*, I/7, (3 Mayıs 1956), s. 12.

"Bir Din Felsefesine Doğru I", *Din Yolu*, I/12, (10 Haziran 1956), s. 4-5.

"Din Felsefesiyle Felsefe Arasındaki Münasebet II", *Din Yolu*, I/13, (20 Haziran 1956), s. 7.

"Din Meseleleri ve Bu Meselelerin Çözülme Metodu III", *Din Yolu*, I/14, (01 Temmuz 1956), s. 4.

"Din Meseleleri ve Bu Meselelerin Çözülme Metodu IV", *Din Yolu*, I/15, (10 Temmuz 1956), s. 6-7.

"Din Felsefesinin Muhtevası V", *Din Yolu*, I/16, (19 Temmuz 1956), s. 6-7.

"İlmi Açıklama ile Dini Açıklamanın Mukayesesi VI", *Din Yolu*, I/17, (01.08.1956), s. 5.

"Dini Açıklama ve Dini Huzur VII", *Din Yolu*, I/18, (10 Ağustos 1956), s. 5-6.

“Dini Açıklama ve Dini Huzur VIII”, *Din Yolu,* I/19, (20 Ağustos 1956), s. 5-6.

“Dini Şuurun Mekânı Telakkisi IX”, *Din Yolu*, I/20, (01 Eylül 1956), s. 12-13.

“Dini Fikirlerde Materyalist Telakkiden İdealist Telakkiye Geçiş X”, *Din Yolu*, I/21, (15 Eylül 1956), s. 4.

“Resmin Kültür Rolü ve Resim Sergilerini Nasıl Seyretmeli”, *Türk Yurdu*, 252, (Ocak 1956), s. 487-489.

“İnsanın Kendisini Buluşu ve Şuurunun Gelişmeleri”, *Türk Yurdu*, 253, (Şubat 1956), s. 561-565.

“Din Hayatımız”, *Türk Yurdu*, 254, (Mart 1956), s. 641-644.

“Hürriyet Kimlere ve Niçin Lazımdır?” *Türk Yurdu*, 255, (Nisan 1956), s. 721-724.

“Teknik Meselesi”, *Türk Yurdu*, 256, (Mayıs 1956), s. 807-811.

“Medeniyetlerin Selameti”, *Türk Yurdu*, 257, (Haziran 1956), s. 881-886.

“Liberallik ve Şuurlu Muhafazakârlık”, *Türk Yurdu*, 258, (Temmuz 1956), s. 1-4.

“Devlet”, *Türk Yurdu*, 259, (Ağustos 1956), s. 81-85.

“Modern Cemiyet ve Medeniyetlerin İptidai Mahiyeti”, *Türk Yurdu*, 263, (Aralık 1956), s. 401-404.

1957

“Materyalist Telakkiden İdealist Telakkiye Geçiş Kolay Olmamıştır XI”, *Din Yolu*, II/27, (15 Nisan 1957), s. 6.

“Dini Şuurda Zaman Mefhumu XII”, *Din Yolu*, II/28, (01 Mayıs 1957), s. 12-13.

“Dinde ve İlimde Birlik Mefhumu XIII”, *Din Yolu*, II/29, (15 Mayıs 1957), s. 5-6.

“Tanrı ve Dünya Mefhumları XIV”, *Din Yolu*, II/30, (01 Haziran 1957), s. 4-5.

“Dinde Düşünce ve Muhayyilenin Rolleri XV”, *Din Yolu*, II/31, (15 Haziran 1957), s. 13-15.

“Yaşanmış Dini Tecrübe XVI”, *Din Yolu*, II/32, (01 Temmuz 1957), s. 6-7.

“Din Felsefesinin Psikolojik Meselesi XVII”, *Din Yolu*, II/34, (01 Ağustos 1957), s. 10-11.

“Din Şuuru”, *Din Yolu*, II/36, (01 Eylül 1957), s. 5-6.

“Milletler ve Irklar”, *Türk Yurdu*, 264, (Ocak 1957), s. 491-494.

“İnsan Hafızası”, *Türk Yurdu*, 265, (Şubat 1957), s. 561-565.

“Tabiat, Tarih ve Ahlak Bütünündeki Gidiş Birliği”, *Türk Yurdu*, 266, (Mart 1957), s. 641-643.

“(İsmail Hakkı) Baltacıoğlu ve Kur’an Tercümesi”, *Türk Yurdu*, 267, (Nisan 1957), s. 721-724; “Kur’an Tercümeleri ve Baltacıoğlu”, *Yeni Adam*, S.761, (6 Mart 1958), s. 2-3.

“Hatıralar Âlemi ve Onun Bir Virtüözü” *Türk Yurdu*, 268, (Mayıs 1957), s. 801-803.

“Soysuzlaşan Bir Din Duygusu Karşısında”, *Türk Yurdu*, 269, (Haziran 1957), s. 881-884.

TARANAN SÜRELİ YAYINLAR

(Parantez içindeki tarihler M.Ş. Tunç'un o süreli yayında yazdığı yılları gösterir.)

Ağaç (1936)

Bilgi (1948-1960)

Büyük Doğu (1944-1960)

Cumhuriyet (1937-1951)

Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası (1922-1933)

Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası (1922-1933)

Dergâh (1921-1922)

Din Yolu (1956-1957)

Felsefe ve İçtimaiyat Mecmuası (1929)

Felsefe Yıllığı (1932-1935)

Hayat (1926-1929)

İlk Terbiye ve Tedrîsât (1924)

İlk Öğretim (1939)

İnsan (1938)

İş ve Düşünce (1934-1942)

Kadro

Kültür Haftası (1936)

Mihrâb (1924)

Millî Mecmua (1923-1926)

Muallimler Mecmuası (1923-1926)

Mülkiye (1931-1934)

Savaş (1940-1952)

Tasvir-i Efkâr (1940-1942)

Tedrîsât (1919)

Terbiye (1918, 1931)

Türk Düşüncesi

Türk Yurdu (1955-1957)

Varlık

Yeni Adam

Yeni Mektep (1911-1912)

Yeni Türk Mecmuası (1932-1933, 1936)